



**University of
Zurich^{UZH}**

**Zurich Open Repository and
Archive**

University of Zurich
University Library
Strickhofstrasse 39
CH-8057 Zurich
www.zora.uzh.ch

Year: 2011

Zweifel

Edited by: Hunziker, Andreas ; Schliesser, Benjamin

Posted at the Zurich Open Repository and Archive, University of Zurich

ZORA URL: <https://doi.org/10.5167/uzh-57112>

Edited Scientific Work

Updated Version

Originally published at:

Zweifel. Edited by: Hunziker, Andreas; Schliesser, Benjamin (2011). Zürich: Institut für Hermeneutik und Religionsphilosophie, Universität Zürich.

Inhalt

<i>Editorial</i>	3
Der »zweifelnde« Thomas (Joh 20,24-29) im Spiegel seiner Rezeptionsgeschichte <i>Jörg Frey</i>	5
Die zweifelnde Samaritanerin Diskussion über die Interpretationen von Joh 4,29 <i>Marion Moser</i>	33
»Alles ist möglich dem, der glaubt!« versus »Ich glaube, hilf meinem Unglauben!« <i>Nadine Kessler</i>	39
»Denn er zweifelte nicht an der Verheissung Gottes durch Unglauben« (Röm 4,20) Über das »Nichtzweifeln« Abrahams <i>Benjamin Schliesser</i>	51
There Will be Doubt, But When is Doubt »Good«? Reflections From an Old Testament Perspective <i>Peter Altmann</i>	65
* * *	
Im Zweifel treu? Der schweigende Abraham <i>Brigitte Boothe</i>	80
Morija <i>Stefan Berg</i>	87
Zweifel und Verzweiflung <i>Andreas Hunziker</i>	96
* * *	
Der philosophische Zweifel Kleine Notiz zu einer grossen Erzählung <i>Georg Kohler</i>	106

Der Einsatz des Zweifels bei Montaigne
Alois Rust 114

Religionsverzicht um des guten Lebens willen?
Eine skeptische Übung
Andreas Urs Sommer 135

Outmaneuvering the Absolute:
Hegel, Skepticism, and Love
Eric E. Hall 147

* * *

Religiöse Zweifel und politische Gewissheit.
Eine Annäherung an Eric Voegelins Bild der Reformation Calvins
Johannes Corrodi-Katzenstein 166

Glaube und Zweifel bei Sebastian Castellio
und Johannes Calvin
Luca Baschera 178

»Eine Geschichte vom Zweifel und vom Glauben«.
Dietrich Bonhoeffer und Zweifel
Christine Schliesser 191

* * *

Lob des Kleinglaubens oder
Humor im Dienst des Zweifels
Pierre Bühler 200

»Du sollst dir kein Bildnis machen«
Religiöse Themen bei Max Frisch
Matthias Zeindler 209

Die Erinnerungen des Leonard S.
Zum performativen Zweifel in Christopher Nolans *Memento*
Hartmut von Sass 223

Editorial

*»Und der Zweifel gehört zum Glauben.
Er ist nicht von einer bösen Macht hervorgezaubert,
er verdankt sich seinerseits dem Glauben.
Denn der Glaube ist der Nährboden, der Lebensgrund des Zweifels«*

Hans Weder,
Die Entdeckung des Glaubens im Neuen Testament

›Vertrauen‹ – das war das Thema der Hermeneutischen Blätter im vorangegangenen Jahr. Es fügt sich darum gut, wenn in diesem Heft mit dem Zweifel gleichsam ein Antipode des Vertrauens im Zentrum steht. Ein Antipode allerdings, der bereits dort, wo über das Vertrauen gesprochen wurde, mit im Spiel war. Denn was Vertrauen ist, wird nicht verstanden, ohne auch dem Nicht-Vertrauen und dem Misstrauen nachzudenken – und damit dürfte auch deren Verwandter, der Zweifel, nicht mehr weit sein. Umgekehrt ist es wohl kein Zufall, dass im vorliegenden Heft auffällig häufig so vom Zweifel die Rede ist, dass mit ihm zugleich sein gegensätzlicher, aber irgendwie auch verbündeter Zwillingspartner – der Glaube – zum Thema wird.

Das Wort Zweifel, zusammengesetzt aus ›twi‹, zwei, und ›falt‹, Falte, bedeutet von seiner Herkunft her ›zweifältiger Sinn‹. Ob im Blick auf eine Aussage, einen Erkenntnisgegenstand, den Wert einer Handlung oder den Sinn menschlichen Lebens überhaupt – überall kann Sinn-Dissonanz und damit die Infragestellung dessen eintreten, was wir bisher für selbstverständlich gehalten haben. Mag alles Zweifeln voraussetzen, dass etwas ausser Zweifel steht, wer einmal für sich entdeckt hat, dass – im Einzelnen – alles auch anders sein kann, der möchte vielleicht wie Robert Musil sagen: »Die Stimme der Wahrheit hat einen verdächtigen Unterton.« Allerdings, in welchem Ton würden wir diesen Satz sprechen? Im Ton der Resignation oder eines ironischen Zynismus, weil wir dabei in wie sublimen Weise auch immer der reinen und ganzen, vom Zweifel noch unberührten Wahrheit nachtrauerten? Oder vermöchten wir ihn im Ton ›gütiger Sicherheit‹ zu sprechen, ohne unsere Augen vor dem Zweifel zu verschliessen?

Als Herausgeber möchten wir jedenfalls allen, die sich an diesem ›Projekt Zweifel‹ beteiligt haben, von Herzen danken. Gerade wenn man die verschiedenen Phasen des Zweifels durchgemacht hat,

die zur Herstellung auch eines solchen Büchleins gehören – eines Büchleins notabene, an dem sich auch ohne peer-review immer noch genügend schreibend-denkende Menschen mit Engagement beteiligt haben –, ist die Freude umso grösser, wenn man dann das fertige Produkt in Händen hält. Dass dabei im Strauss der verschiedenen Disziplinen besonders viele Beiträge aus dem Fachbereich des Neuen Testaments stammen, ist kein Zufall. Dahinter liegt eine bewusste Entscheidung, ist das vorliegende Heft doch aus der Zusammenarbeit der beiden Oberassistenten des Instituts für Hermeneutik und Religionsphilosophie und des neutestamentlichen Lehrstuhls von Prof. Jörg Frey hervorgegangen. Und ja: Dass der eine von uns, Benjamin Schliesser, nach seiner Dissertation über das paulinische Glaubensverständnis eine Habilitation über den Begriff des Zweifels im frühen Christentum schreibt, war für uns ein weiterer Grund, uns nach dem Vertrauen nun dem Phänomenbereich des Zweifels zuzuwenden.

Zum Schluss noch dies: Lieber Hans Weder, wir freuen uns, dass die diesjährigen Blätter rechtzeitig zum Bultmann-Kolloquium vorliegen, das aus Anlass Deiner Emeritierung im Dezember 2011 an der Zürcher Theologischen Fakultät durchgeführt wird!

Andreas Hunziker, Benjamin Schliesser

Der »zweifelnde« Thomas (Joh 20,24-29) im Spiegel seiner Rezeptionsgeschichte¹

Jörg Frey

»Doubting Thomas«² – der »zweifelnde Thomas« – ist im Englischen die Überschrift über den berühmten Abschnitt aus dem 20. Kapitel des Johannesevangeliums und zugleich die sprichwörtliche Bezeichnung für einen, der sich verhält wie eben jener Thomas, der nur glauben kann und will, was er sehen und greifen kann, einen Skeptiker. Ähnlich sprichwörtlich ist im Deutschen die Rede vom »ungläubigen Thomas«. Dies ist freilich weniger angemessen, denn tatsächlich bekennt Thomas ja nach der besagten Szene seinen Glauben mit dem höchsten und kühnsten Christusbekenntnis des ganzen Johannesevangeliums: »Mein Herr und mein Gott.« Insofern ist auch vom »gläubigen« oder besser »glaubenden Thomas« zu sprechen. Doch scheint dieser Glaube augenscheinlich erst dadurch möglich geworden zu sein, dass Thomas den Auferstandenen gesehen und berührt hat.

Oder hat er ihn vielleicht gar nicht berührt? Brauchte er die Aufforderung Jesu gar nicht mehr zu befolgen, hatte er es womöglich nach Jesu Anrede gar nicht mehr nötig, den Finger in seine Wunden zu legen? Hier sind wir schon bei den oft übersehenen »Unbestimmtheitsstellen« dieses berühmten Textes: Denn ein Berühren der Wundmale Jesu wird ja nicht erzählt, und die Frage, was Thomas tatsächlich vom Unglauben oder von der Skepsis zum Bekenntnis des Glaubens bringen konnte, bleibt der Phantasie der Leser überlassen. Doch fallen solche Subtilitäten den meisten Leserinnen und Lesern des Johannesevangeliums nicht auf. Sie konjizieren einfach die »Lücken« in der Erzählung und rechnen so meist damit, dass Thomas tatsächlich die »Fingerprobe« machte, dass er den Auferstandenen wirklich mit seinen Händen anfasste. Doch ist das vierte Evangelium – wie in der neueren literaturwissenschaft-

¹ Hans Weder zum 65. Geburtstag in freundschaftlicher Verbundenheit gewidmet. Für die kritische Durchsicht des Manuskripts danke ich meinen Mitarbeitern Nadine Kessler und Dr. Benjamin Schliesser (Zürich) sowie Dr. Anni Hentschel (Würzburg/Frankfurt) sehr herzlich.

² So der Titel des Buches von G.W. Most, *Doubting Thomas*, Cambridge, MA/London 2005; deutsche Übers.: *Der Finger in der Wunde. Die Geschichte des ungläubigen Thomas*, München 2007.

lichen Forschung immer deutlicher wurde³ – ein Werk mit einer höchst subtilen narrativen Strategie, die sich jedoch nur bei näherem Hinsehen erschliesst.

Es lohnt sich, in solchen Fällen auf die Darstellungen der bildenden Künstler zu achten. Diese erweisen sich – allein durch die Aufgabe, das Erzählte ins Bild zu setzen, oft als besonders genaue Leser der biblischen Texte, auch wenn sie in vielem von ikonographischen Traditionen oder auch von den theologischen Auffassungen ihrer Zeit bzw. ihrer Auftraggeber abhängig sind. Daher möchte ich im Folgenden erst eine kunsthistorische Annäherung an die Thomasepisode versuchen, dann nach dem biblischen Thomasbild und seiner frühkirchlichen Weiterführung und weiter nach der Deutung und Rezeption der johanneischen Thomasepisode in der kirchlichen Auslegungsgeschichte fragen, bevor am Ende noch einmal nach dem Sinn und der Tragweite des »Thomaszweifels« und seiner Überwindung in Joh 20,24–29 gefragt werden kann.

1. Thomas zwischen Caravaggio und Rembrandt

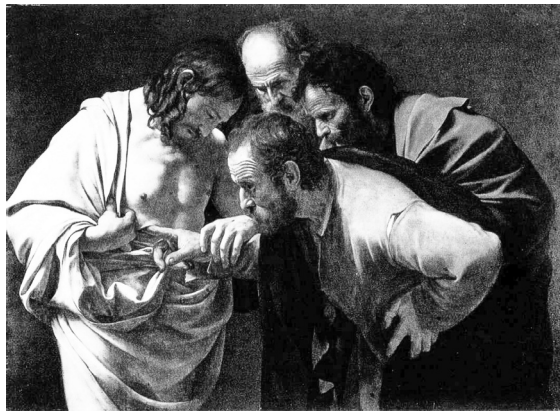
Im Motiv des sog. »Thomaszweifels«, der bei weitem häufigsten Szene in den bildhaften Darstellungen des Thomas,⁴ finden sich unterschiedliche Darstellungstypen.⁵ Prinzipiell von der Aktion Christi aus konzipiert, ergibt sich ein Typus, in dem Christus seine Hand hebt (wobei in Verbindung damit auch die Berührung der Seitenwunde durch Thomas dargestellt werden kann), ein zweiter Typus, in dem Christus die Seitenwunde freigibt und Thomas dadurch auf sie hinweist, und ein dritter, in dem Christus selbst den Finger oder gar die Hand des Thomas zu seiner Seitenwunde führt. Die allermeisten Darstellungen lassen keinen Zweifel daran, dass es zur Berührung der Wunden Jesu kommt, auch wenn diese selbst nicht gezeigt wird. Nur wenige ältere Darstellungen bilden hier eine Ausnahme – und diese verdienen Beachtung.

³ Ein nach wie vor grundlegendes Werk dazu ist R.A. Culpepper, *Anatomy of the Fourth Gospel. A Study in Literary Design*, Philadelphia 1983; unter den neueren Kommentaren s. insbes. H. Thyen, *Das Johannesevangelium*, HNT 6, Tübingen 2005.

⁴ M. Lechner, *Art. Thomas (Apostel)*, *Lexikon der christlichen Ikonographie* 8, Freiburg etc. 1976, 468–475, hier 472f.

⁵ S. dazu [Red.], *Art. Thomaszweifel*, *Lexikon der christlichen Ikonographie* 4, Freiburg etc. 1972, 301–303; ausführlicher Most, *Der Finger in der Wunde*, 201–257, mit einer eingehenden Diskussion des Bildes von Caravaggio (208ff.).

Für die Darstellung des »Thomaszweifels« besonders einflussreich war die in Sanssouci bei Potsdam aufbewahrte, wohl 1601/02 entstandene Darstellung des italienischen Barockmalers *Caravaggio* (1571–1610), die dem dritten Typus zugehört. In einer drastisch-realistischen, dem Betrachter grösstmögliche Nähe vermittelnden Darstellung, führt Jesus die Hand des zweifelnden Jüngers zu seiner Seitenwunde, und der Finger des Thomas dringt tief in die klaffende Seitenwunde Jesu ein. Es ist geradezu eine »inquisitorische Handgreiflichkeit«, die in ihrer Derbheit, ja Brutalität schockierend wirkt.⁶ Thomas schaut mit angespanntem Blick und weit aufgerissenen Augen in die Wunde, seine Stirn ist in tiefe Falten gelegt – auch das ein Ausdruck tiefen Erschreckens über die so unerwartete Erfüllung seines Begehrens.⁷ Auch die beiden anderen Jünger, die hier (in künstlerischer Reduktion der Szene) mit zugegen sind, schauen Thomas interessiert und intensiv beteiligt über die Schulter. Offenbar sind auch sie keineswegs über das Ansinnen erhaben, dass die Wirklichkeit der Auferstehung und näherhin die Körperlichkeit des Auferstandenen eine so handgreifliche Verifikation erforderte.

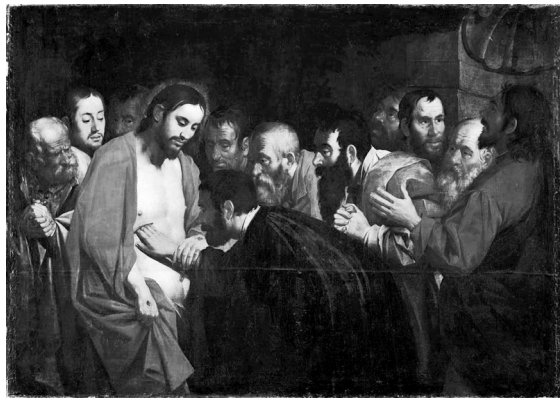


Caravaggio. Der ungläubige Thomas

⁶ So Most, *Der Finger in der Wunde*, 211, der mit Recht auf die sexuellen Konnotationen der Darstellung hinweist.

⁷ Zu Caravaggio und seiner Darstellung s. ebd., 207f.233–248.

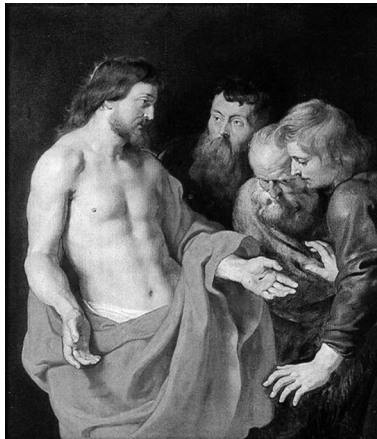
Caravaggios Bild hat Schule gemacht. Ein eindrücklicher ›Nachfolger‹ dieser Darstellungsweise ist das Gemälde des kurfürstlich-bayerischen Hofmalers *Ulrich Loth* (1599–1662) in den Beständen der Alten Pinakothek in München.⁸ Auch hier führt Christus die Hand des Jüngers zu seiner Seitenwunde. Nun ist es in nochmals gesteigerter Weise die ganze Handspitze mit vier Fingern, mit denen Thomas in die Wunde und damit den Leib Jesu eindringt. Die Derbheit der Darstellung Caravaggios ist jedoch gewichen, Thomas erscheint hier fast wie ein frühmoderner Arzt, der mit konzentriertem Blick und geradezu ›wissenschaftlichem‹ Interesse die Wunde Jesu inspiziert. Zugleich ist – bei Loth wie bei Caravaggio – beachtenswert, dass Thomas in seinem Interesse an möglichst sorgfältiger Verifikation nicht allein ist. Die anderen Jünger, die in der Szene zugegen sind – bei Loth alle zehn –, schauen fast alle gleichfalls interessiert auf Jesu Wunde. Thomas ist also keineswegs von den anderen geschieden, als der ›Noch-Ungläubige‹ im Gegensatz zu denen, die vor ihm geglaubt hatten. Das Begehren des Thomas erscheint hingegen als ein zutiefst menschliches, das nicht negativ zu beurteilen oder gar als ›Unglaube‹ zu verdammen ist, zumal ihm die Autopsie ja von Christus ausdrücklich gewährt ist. Der Zweifler Thomas bekommt ›Gesellschaft‹, er inspiziert Jesu Leib auch für die anderen mit, die die Verifikation des Wunders mit frommem Blick verfolgen.



Ulrich Loth. Der ungläubige Thomas

⁸ S. dazu R. Baumstark u.a. (Hg.), *Ulrich Loth. Zwischen Caravaggio und Rubens*, Ostfildern 2008.

Während die überwiegende Mehrheit der künstlerischen Darstellungen keinen Zweifel aufkommen lässt, dass es tatsächlich zur Berührung der Wundmale Jesu kommt, bieten einige wenige Kunstwerke eine alternative Sicht. Eines dieser Bilder ist ein 1613–15 entstandenes Altarbild von *Peter Paul Rubens* (1577–1640), das im königlichen Kunstmuseum von Antwerpen ausgestellt ist. In diesem Bild zeigt der Auferstandene Thomas lediglich seine Hand, der Oberkörper ist zwar entblösst, aber erstaunlicherweise fehlt die Seitenwunde in diesem Bild. Das traditionelle Motiv der Berührung der Seitenwunde ist damit von vorneherein ausgeschlossen. Thomas und ein anderer Jünger blicken auf das Stigma an Jesu linker Hand, ein anderer Jünger schaut auf das Gesicht oder den Mund Christi, und nichts deutet darauf hin, dass es hier zu einer Berührung der Wunde kommen sollte, die Haltung der Hände des Thomas, v.a. seiner Rechten, »scheint nicht nur Überraschung auszudrücken, sondern auch ein Zurückschauern bei dem Gedanken, den Herrn zu berühren.«⁹ Offenbar fasst Rubens in seiner Darstellung den Moment, in dem Jesus Thomas seine Wundmale zeigt und ihn einlädt, diese zu betasten, oder noch reduzierter das »Sieh meine Hände!« (Joh 20,27), ohne eine weitergehende Berührung ins Auge zu fassen.¹⁰ Gerade im Kontrast zu der einflussreichen Darstellung Caravaggios ist dies bemerkenswert.

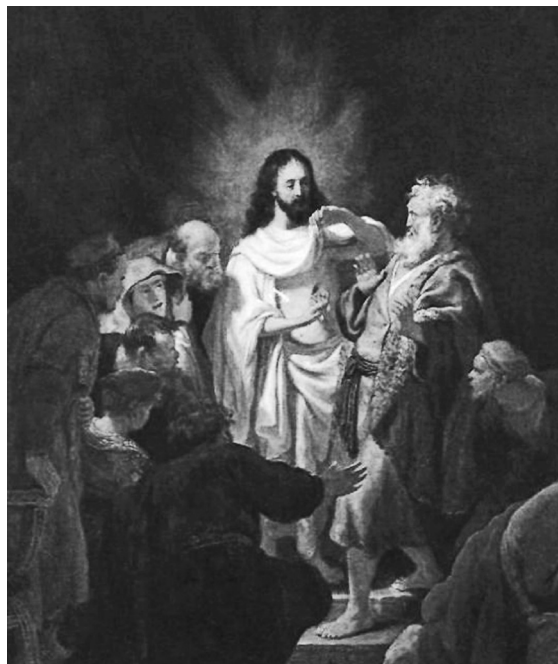


Peter Paul Rubens. Der ungläubige Thomas

⁹ So Most, *Der Finger in der Wunde*, 251.

¹⁰ Most, ebd., 251, deutet das Bild so, dass Rubens die Aufforderung Jesu und den glaubenden Ausruf des Thomas verschmelzen lasse – doch letzterer bleibt m.E. im Bild nicht erkennbar.

Eine Steigerung dieses Ausdrucks findet sich dann in einem Bild von *Rembrandt* (1606–1669) aus dem Jahr 1634 aus dem Moskauer Puschkin-Museum. Dieses Bild folgt dem zweiten der oben genannten Darstellungstypen: Jesus hebt lediglich sein Gewand an, entblösst seine Seitenwunde und hält sie dem zweifelnden Jünger entgegen. Nur seine eigene Hand zeigt auf die Wunde, die Hände des Thomas sind vielmehr abwehrend aufgehoben, entsetzt schreckt er zurück, und eine Berührung der Wundmale ist durch diesen Gestus völlig ausgeschlossen. Angesichts der Worte Jesu, die ihn und seine (nur gegenüber den Mitjüngern geäußerten) Gedanken »entlarven«, und angesichts der Geste des Auferstandenen, der von sich aus seine Wundmale zeigt und sich damit dem zweifelnden Jünger offenbart, kann dieser offenbar von der gewünschten handgreiflichen »Nachprüfung« Abstand nehmen.



Rembrandt. Der ungläubige Thomas, Ausschnitt Szene

Die unterschiedlichen »Lesarten« der Künstler, die zugleich unterschiedliche Zugangsweisen zum Thema von Glauben und Zweifel zum Ausdruck bringen, bieten Anlass, über die Thomasgestalt und ihre Wirkungsgeschichte nachzudenken, um dann im Lichte der vielfältigen Deutungen noch einmal nach Sinn und Bedeutung dieser letzten Szene des ursprünglichen Johannesevangeliums, dem Abschluss der »Ostergeschichten« in Joh 20, zu fragen.¹¹ Geht es hier nur um ein Problem des Thomas allein? Ist er als der »Zweifler« zu tadeln, ist sein Streben nach Verifikation ungläubig oder gar sündig? Oder ist er in seinem Ansinnen und Handeln gar ein »Modell« für andere? Und wie lässt sich der Glaube angesichts des Zweifels verstehen?

2. Das biblische Bild des Thomas, die spätere Thomastradition und die Rezeption von Joh 20 in christlichen Apokryphen

Wer ist Thomas? Und wie kommt er zu seinem zweifelhaften Ruf? Zunächst gehört er schlicht zum Kreis der zwölf Jünger Jesu: In allen Jüngerlisten ist er vertreten (Mt 10,3; Mk 3,18; Lk 6,15; Apg 1,13), jedoch völlig unprominent: ein galiläischer Jude im engsten Umkreis Jesu. Nichts ist von ihm gesagt, ausser dass er dabei war auf dem Weg Jesu und in der frühesten nachösterlichen Gemeinde.

Erst im Johannesevangelium, das zwar keinen Zwölferkreis voraussetzt, aber einzelne Jünger in Erzählszenen und Dialogen genauer fokussiert und zu Wort kommen lässt, bekommt Thomas eigene Konturen: Es bleibt offen, wie er zum Jüngerkreis kam, er wird (wohl in Kenntnis der synoptischen Tradition) als Mitglied dieses Kreises einfach vorausgesetzt und dann unvermittelt erwähnt. Als Jesus beabsichtigt, zu Lazarus, der schon gestorben ist, nach Bethanien zu gehen, kommentiert Thomas dieses Ansinnen: »Lasst auch uns hingehen, um mit ihm zu sterben« (Joh 11,16). In dieser Aussage spricht sich kaum heroischer Todesmut aus, sondern viel eher unverhohlene Skepsis gegenüber dem Zug Jesu in den Wirkungsbereich seiner Gegner (vgl. Joh 11,8). Der Weg mit Jesus könnte gefährlich sein. So bekundet der johanneische Thomas wie die anderen Jünger auch ein skeptisches Unverständnis für Jesu Weg; freilich erschliesst sich

¹¹ Joh 21 ist nach mehrheitlicher Auffassung der Forschung ein Nachtrag der johanneischen Redaktion, der freilich nicht weit vom Evangelium abgerückt werden darf.

in diesem sehr charakteristischen Beispiel johanneischer ›Ironie‹¹² zugleich für die Leser des Evangeliums ein tieferer Sinn: Thomas spricht in seinem skeptischen Unverständnis zugleich die Wahrheit aus, dass Jesu Gang zum Grab des Lazarus und dessen Auferweckung ihn selbst schliesslich in den Tod bringen wird (vgl. Joh 11,47–53).

Auch der zweite Auftritt des Thomas handelt von Jesu Weg: In der Abschiedsstunde stellt er Jesus eine (von Jesus selbst provozierte) Zwischenfrage (Joh 14,5): »Herr, wir wissen nicht, wohin du gehst. Wie können wir da den Weg kennen?« Das Unverständnis verwundet zumindest die johanneischen Leser, denn diese wissen ja bereits, dass Jesus »zum Vater« geht (Joh 13,1f.), und die Jünger sollten dies seinen Worten (Joh 14,2–3) auch entnehmen können. Man könnte vermuten, dass Thomas hier im Besonderen als unverständlich hingestellt werden sollte – evtl. im Gegensatz zu seiner Hochschätzung in anderen Kreisen – doch sind nach der johanneischen Darstellung alle Jünger vor Ostern unverständlich, und das Evangelium stellt diesen Sachverhalt immer wieder heraus. Die Frage des Thomas dient in dieser durch wenige Einwürfe unterbrochenen Rede letztlich nur als ›Steilvorlage‹ für Jesus, der sich daraufhin selbst als den wahren Weg zum Leben bzw. zum Vater (Joh 14,6) präsentieren kann. Hier erfüllt die Thomasfigur vor allem die Funktion, Jesus zu einem noch klareren Ausdruck seiner Funktion und Würde zu veranlassen. Eine weitergehende Charakterisierung seiner Person ist dieser kurzen Zwischenfrage kaum zu entnehmen.

Individuellere Konturen bekommt Thomas erst in der Ostererzählung Joh 20, wo er bei der ersten Begegnung des Auferstandenen mit den Jüngern am Ostertag – aus unbekannten Gründen – nicht zugegen ist (Joh 20,24). Während die anderen in dieser Begegnung – als Jesus ihnen seine Hände und seine Seite zeigt und sie mit dem Friedensgruss anredet – »sich freuen« und damit zum Glauben an ihn als den Auferstandenen gelangen (Joh 20,20), kann Thomas auf den blossen Bericht der anderen hin noch nicht glauben. Ihnen – und nur ihnen – gegenüber äussert er seinen Zweifel bzw. seinen Wunsch nach einer ›Autopsie‹, ja einer handgreiflichen Verifikation des Glaubens (Joh 20,25). Bei der nächsten Zusammenkunft, die

¹² Dieses Stilmittel der ›ironischen‹ Doppelbödigkeit ist charakteristisch für das Johannesevangelium, das seinen Leserinnen und Lesern die Fähigkeit abverlangt, die verschiedenen Ebenen der Aussage zu unterscheiden – zu erkennen. Thomas als erzählerische Figur – Erzählfigur wird durch diese Aussage als skeptisch und unverständlich für Jesu Weg charakterisiert (vgl. auch Joh 14,5), während der Text seinen Lesern damit zugleich eine tiefere christologisch-soteriologische Einsicht nahebringt, die natürlich für die innertextliche Figur des Thomas noch nicht vorausgesetzt werden kann (und noch viel weniger für einen historischen Jünger des irdischen Jesus),

nach Johannes auffälligerweise acht Tage später erfolgt,¹³ tritt ihm Jesus von sich aus entgegen, bietet ihm eine solche handgreifliche Verifikation an und erweist sich gerade dadurch bereits als derjenige, der um die verborgenen Zweifel und Bedürfnisse seines Jüngers weiss. Das letzte Element der Worte Jesu, die Aufforderung »nicht ungläubig, sondern gläubig« zu sein (Joh 20,27), impliziert eine Charakterisierung der bis dahin vorherrschenden Haltung des Thomas als »ungläubig« (ἄπιστος) und provoziert zugleich das Glaubensbekenntnis des Thomas, das sachlich das höchste Christusbekenntnis des Johannesevangeliums überhaupt ist: »Mein Herr und mein Gott!« Die Antwort Jesu: »Du glaubst, weil du mich gesehen hast. Selig, die nicht mehr sehen und glauben!«¹⁴ lässt fragen, ob und inwiefern darin ein Tadel an Thomas und seinem Insistieren auf dem Sehen (und darüber hinaus gar auf der Fingerprobe) liegen soll. Sicher aber enthält sie eine Verheissung an andere (wohl später) Glaubende, d.h. primär an die Leserinnen und Leser des Evangeliums, die in einer späteren Zeit nicht mehr wie Thomas mit eigenen physischen Augen sehen können und dennoch zum Glauben kommen können und sollen. Mit dieser letzten Anrede Jesu an Thomas endet das Thomasbild des ursprünglichen Evangeliums. Im Nachtragskapitel Joh 21, in dem dann – anders als im bisherigen Text des Evangeliums – eine Jüngerliste aufgenommen ist, die nicht zwölf, sondern (nur) sieben Namen enthält, begegnet Thomas relativ prominent nach Petrus an zweiter Stelle (Joh 21,2), was sicher auch seine durch Joh 20 gewonnene Bedeutung reflektiert, doch wird sonst in diesem Kapitel nichts weiter von ihm berichtet.

Bieten die Daten Anhaltspunkte für eine weitergehende Charakterisierung der Figur des Thomas? Abgesehen von der Szene in Joh 20 bleiben die Indizien m.E. dürftig, und sie erlauben kaum, Thomas in besonderer Weise den Charakter eines »Skeptikers« zuzuschreiben.¹⁵ »Unverständlich« sind im vierten Evangelium alle Jünger des irdischen Jesus, mit Ausnahme des idealen »Lieblingsjüngers«. Präzisere Anhaltspunkte, um die in Joh 20,25 geäußerte Skepsis psychologisierend aus dem bereits bekannten Charakterbild des

¹³ Es ist anzunehmen, dass in der Zeit und im Umfeld der Abfassung des Johannesevangeliums bereits eine sonntägliche Zusammenkunft der Gemeinde vorausgesetzt ist.

¹⁴ So die neue Zürcher Übersetzung, die anders als die Lutherübersetzung »die nicht sehen und doch glauben« keinen Gegensatz von Glauben und Sehen impliziert und die Seliggepriesenen exegetisch m.E. zu Recht auf die Glaubenden der späteren Zeit bezieht. Letztlich sind hier wohl die Adressaten des Evangeliums angesprochen.

¹⁵ So aber bei E. Käsemann, Jesu letzter Wille nach Johannes 17, Tübingen 1980, 158ff.

Thomas (d.h. aus den beiden vorherigen Erwähnungen) zu erklären oder um zu verstehen,¹⁶ warum gerade für ihn eine so drastische »Demonstration« der Wirklichkeit der Auferstehung notwendig wäre, gibt das Evangelium nicht.

An diesem biblischen Thomas-Bild wird nun in verschiedenen Traditionen des frühen Christentums intensiv »weitergearbeitet«, wozu wohl vor allem die Lückenhaftigkeit dieses Bildes Anlass gibt. Die Fragen, wer dieser Thomas wirklich war, wie er zu Jesus stand und was er später tat, bewegten die Gemüter. Dabei gibt es zwei Hauptlinien: die durch eine Reihe von Thomas zugeschriebenen Schriften charakterisierte »Thomastradition«, in der Thomas als besonderer Offenbarungsempfänger geschätzt wird, und die an Joh 20 anknüpfende Weiterdeutung der Thomasgestalt, die sich mit dem Zweifel des Thomas auseinanderzusetzen hat bzw. natürlich eher an die Thomas zuteil gewordene Glaubensvergewisserung anknüpft.¹⁷

Anknüpfungspunkt für die Thomastradition¹⁸ ist der Name. Dieser wird in Joh 11,16; 20,24 und 21,2 ins Griechische übersetzt: »Thomas, das heisst »Didymos«, also »Zwilling«. Schon der aramäische Name T^e’ômāh bedeutet »Zwilling«, dies wird nun übersetzt und so entsteht später ein redundanter Quasi-Doppelname »Didymus

¹⁶ Die These von J.H. Charlesworth, dass der johanneische Lieblingsjünger mit Thomas zu identifizieren sei, so dass er es gewesen wäre, der die Kreuzigung gesehen hätte (J.H. Charlesworth, *The Beloved Disciple. Whose Witness Validates the Gospel of John?*, Valley Forge, PA 1995), braucht hier nicht diskutiert zu werden. Die Gründe, die für diese Identifikation sprechen, sind nicht überzeugend.

¹⁷ Diskutiert wird natürlich auch das Verhältnis zwischen der Thomastradition, die man dann v.a. in oder hinter dem Thomasevangelium zu sehen hat, und dem Johannesevangelium. Das Verhältnis kann hier nicht eingehend diskutiert werden. Die gelegentlich vorgetragene Annahme, dass bereits das Johannesevangelium auf eine ältere, theologisch andersartige und mit Thomas verbundene Tradition kritisch reagiere und diese dann dogmatisch korrigieren wolle und deshalb Thomas in einem negativen Licht als Zweifler darstelle (so z.B. U.B. Müller, *Die Menschwerdung des Gottessohnes. Frühchristliche Inkarnationsvorstellungen und die Anfänge des Doketismus*, Stuttgarter Bibelstudien 140, Stuttgart 1990, 36ff., und zuletzt J. Hartenstein, *Charakterisierung im Dialog. Maria Magdalena, Petrus, Thomas und die Mutter Jesu im Johannesevangelium im Kontext anderer frühchristlicher Darstellungen*, Göttingen 2007, 262ff., kann m.E. nicht hinreichend begründet werden; insbesondere bleibt die vorausgesetzte frühe Datierung der Thomasüberlieferung unsicher.

¹⁸ Zur späteren Thomasliteratur zählen üblicherweise neben dem Thomasevangelium, belegt in 3 Papyri aus Oxyrhynchos (POxy 1, 654, 655) und einem späteren koptischen Text aus Nag Hammadi (NHC II/2), das Buch von Thomas dem Athleten (NHC II/7), die Thomasakten, das sog. Kindheitsevangelium des Thomas und die Thomasapokalypse. Dazu vgl. M. Janssen, *Evangelium des Zwillings? Das Thomasevangelium als Thomas-Schrift*, in: J. Frey u.a. (Hg.), *Das Thomasevangelium. Entstehung – Rezeption – Theologie*, BZNW 157, Berlin/New York 2008, 222–248.

Thomas«. Thomas war dabei kaum sein tatsächlicher Name, denn vorchristlich ist dieser Name nicht gebräuchlich.¹⁹ Eher ist wohl an einen Beinamen zu denken, unter dem dieser Mann bekannt war, vermutlich einfach, weil er einen Zwillingsbruder hatte und insofern selbst auch Zwillingsbruder war. Die Frage ist dann nur: Wer war dieser Zwillingsbruder des Thomas? Er bleibt ungenannt, vermutlich war er völlig unbedeutend und gehörte nicht zum Jüngerkreis Jesu. Doch knüpft die Thomastradition eben an diese »Lücke« an und identifiziert Thomas nicht nur mit dem Jünger, der in Joh 14 als nächster eine »Zwischenfrage« stellt, dem sonst unbekannten »anderen Judas« (Joh 14,22: »Judas, nicht der Iskariot«), sondern identifiziert diesen »anderen« Judas zugleich mit dem in Mk 6,3 als Bruder Jesu erwähnten Judas, von dem nach Jud 1 auch der Judasbrief verfasst sein will. So avanciert Thomas zum leiblichen Bruder, genauer zum Zwillingsbruder Jesu²⁰, und das heisst: zu dessen Intimus, dem besonderes Wissen um seinen Zwillingsbruder zukommt oder besondere Offenbarung zuteil wurde, oder zu Jesu »Double«, der an der Stelle seines Zwillingsbruders redet und handelt und mit diesem sogar gelegentlich verwechselbar ist.

Die Gleichsetzung des Judas aus Joh 14,22 mit Thomas begegnet in syrischen Textzeugen des Johannesevangeliums und wohl auch im griechischen Fragment des Anfangs des Thomasevangeliums in POxy 654 Z. 2–3, das Thomas explizit als Traditionsträger einführt: »Dies sind die verborgenen Worte, die der lebendige Jesus sprach, und aufgeschrieben hat sie Judas, der auch Thomas heisst.«²¹ Die noch vollere Namensform »Didymus Judas Thomas«, die deutlich auf die Tradition von Thomas als Zwilling verweist, begegnet dann im späteren koptischen Text dieser Evangelieneröffnung (NHC II 32,11f.). In Logion 13 wird Thomas im Vergleich mit Petrus und Matthäus als Offenbarungsträger besonders hervorgehoben, wenn Jesus zu ihm sagt: »Ich bin nicht dein Lehrer. Denn du hast ge-

¹⁹ A.F.J. Klijn, John XIV 22 and the Name of Judas Thomas, in: *Studies in John*, FS J. N. Sevenster, NTS 24, Leiden 1970, 88–96, hier 89 Anm. 3.

²⁰ Dass die biblischen Geburtsgeschichten nichts davon wissen, dass Jesus der »erste Sohn« Marias (Lk 2,7) war und keinen Zwillingsbruder besass, hat die spekulative Konstruktion offenbar nicht behindert. Es gibt andere altkirchliche Überlieferungen, in denen Thomas der Zwilling eines anderen ist, so von Eliezer (Ps.-Clem. Hom II 1,2) oder von Lysia (im *Chronicon Paschale*). S. dazu Janssen, *Evangelium des Zwillings?*, 226 Anm. 20.

²¹ Freilich ist hier der Name des Judas nicht erhalten und nach dem Text der koptischen Übersetzung ergänzt. Vgl. H. Attridge, *The Greek Fragments*, in: B. Layton (Hg.), *Nag Hammadi Codex II, 2–7* [...], Vol. 1, NHS 20, Leiden etc. 1989, 95–128, hier 113. Der Name Judas Thomas erscheint auch in der Abgarsage (Euseb h.e. I 13).

trunken, du hast dich berauscht an der sprudelnden Quelle, die ich ausgemessen habe.« Dann sagt Jesus ihm im Verborgenen drei Worte, und auf die Nachfrage der Mitjünger sagt Thomas: »Wenn ich euch eines von den Worten sage, die er mir gesagt hat, werdet ihr Steine aufheben (und) auf mich werfen, und Feuer wird aus den Steinen herauskommen (und) euch verbrennen.«²² Thomas ist nach dieser Überlieferung der Intimus Jesu, der prototypische Jünger, der mit Jesus eins, ja durch die ihm gegebene Offenbarung sogar ihm gleich geworden ist.²³ Das in demselben Codex überlieferte Buch von Thomas »dem Athleten« (Liber Thomae NHC II/7), ein Dialog des Auferstandenen mit Judas Thomas, der von Matthäus niedergeschrieben sein soll, nimmt die Zwillingsthematik explizit auf: »Der Erlöser sprach:

»Bruder Thomas, höre mir zu [...], damit ich dir enthülle, was du in deinem Herzen zu ergründen hast. Weil aber gesagt wurde, dass du mein Zwilling und mein einzig wahrer Freund bist, deshalb ergründe dich selbst und erkenne, wer du bist, wie du bist und wie du sein wirst!«²⁴ Weil du mein Bruder genannt wirst, darfst du nicht in Unkenntnis über dich selbst bleiben.«

Als Zwillingsbruder Jesu ist Thomas über alle andern Jünger gehoben, mehr als andere Dialogpartner Jesu (Maria Magdalena, Jakobus, Judas Iskariot etc.),²⁵ die in den meist gnostischen Dialogevangelien zur Legitimation der zusätzlichen, »eigentlichen« Offenbarung dienen. Am weitesten ausgeführt ist die Zwillings-tradition in den apokryphen Thomasakten, in denen der Apostel »Judas Thomas, der auch Zwilling heisst«, in Indien missioniert und immer wieder Züge Jesu trägt: Dort hat Judas Thomas nicht nur den gleichen Beruf wie Jesus und sein Vater Josef, nämlich Zimmermann, er vollbringt auch ähnliche Wundertaten wie jener, und es werden ihm die Worte Jesu in den Mund gelegt. Selbst äusserlich wird

²² Nach J. Schröter/H.-G. Bethge (Hg.), Das Evangelium nach Thomas (NHC II,2), in: Nag Hammadi Deutsch I (GCS Neue Folge 8: Koptisch-gnostische Schriften 2), Berlin/New York 2001, 151–181, hier 166.

²³ So Log 108: »Jesus spricht: Wer von meinem Mund trinken wird, wird werden wie ich. Ich selbst werde zu ihm werden, und was verborgen ist, wird sich ihm offenbaren« (ebd., 180)..

²⁴ Nach H.-M. Schenke, Das Buch des Thomas (NHC II,7), in: Nag Hammadi Deutsch I, 279–291, hier 285.

²⁵ Vgl. etwa Maria Magdalena im Mariaevangelium, Judas Iskariot im Judasevangelium (Codex Tchacos), ein anderer Judas (vielleicht auch Judas Thomas) im Dialog des Erlösers (NHC III/5), und der Herrenbruder Jakobus in den beiden Jakobus-apokalypsen aus Nag Hammadi (NHC V/3 und V/4).

Thomas »der Zwillings« seinem Bruder zum Verwechseln ähnlich: Als Jesus selbst erscheint, muss er erst klarstellen, dass er nicht sein Bruder ist (ActThom 11). Und als Thomas auf einer Eselin in die Stadt einzieht, spricht diese ihn als »Zwillingsbruder des Christus, Apostel des Höchsten und mit eingeweiht in das verborgene Wort des Christus« an (ActThom 39).²⁶ Das Motiv des Zwillings-Verhältnisses kennzeichnet die Thomasakten durchgehend, wobei Anspielungen auf Joh 20 vorkommen,²⁷ das Motiv des Unglaubens bzw. Zweifels aber komplett fehlt.

Hingegen findet sich eine Anknüpfung an den zweifelnden Thomas von Joh 20 in der *Epistula Apostolorum*, wo die Jünger berichten, dass sie den Auferstandenen erst für ein Gespenst hielten (vgl. Lk 24,37): »Und wir glaubten nicht, dass er es wäre. Aber er war es.« Danach wird die in Joh 20 erzählte Thomas-Episode auf andere Jünger ausgedehnt.

»Weshalb zweifelt ihr? [Und warum] seid ihr ungläubig? Ich bin es, der euch gesagt hat, in betreff meines Fleisches und meines Todes und meiner Auferstehung. Und damit ihr erkennt, dass ich es bin, so lege, Petrus, deine Hand [und deine Finger] in das Nägelmal meiner Hände und du, Thomas, in meine Seiten, und du auch, Andreas, sieh, ob mein Fuss auf die Erde tritt und dabei eine Spur hat.«²⁸

Hier geht es also darum, dass nicht nur Thomas, sondern alle Jünger die real-leibliche Auferweckung Jesu handgreiflich zu fassen bekommen und bezeugen können, dass es sich nicht um eine Täuschung handelte. Die Erfahrung des Thomas wird insofern ausgeweitet.

Auch in dem koptischen »Buch der Auferstehung Jesu Christi, unseres Herrn« begegnen umfangreiche Thomas-Erzählungen.²⁹ Dabei findet sich zunächst eine Erklärung seiner Abwesenheit am Ostertag: Thomas musste zum Begräbnis seines Sohnes Siophanes reisen. Sein rätselhaftes, vielleicht sogar tadelnswertes Fehlen in der

²⁶ Text nach H.J.W. Drijvers, Thomasakten, in: W. Schneemelcher (Hg.), Neutestamentliche Apokryphen II: Apostolisches, Apokalypsen und Verwandtes, Tübingen 1997, 289–367, hier 319.

²⁷ Z.B. in der Gebetsanrede »Mein Herr und mein Gott«, ActThom 144 und ActThom 167.

²⁸ EpApost 12(22), nach dem äthiopischen Text, bei C.D.G. Müller, *Epistula Apostolorum*, in: W. Schneemelcher (Hg.), Neutestamentliche Apokryphen I, Tübingen 1987, 205–233, hier 211.

²⁹ Text bei M. Westerhoff, Auferstehung und Jenseits im koptischen »Buch der Auferstehung Jesu Christi, unseres Herrn«, *Orientalia Biblica et Christiana* 11, Wiesbaden 1999, 177–193.

Versammlung der Jünger hat mithin einen guten Grund. Am Grab des Sohnes angekommen, erweckt er diesen im Namen Christi vom Tod (c. 68), woraufhin Siophanes seinem Vater und dann der Menge von einer Jenseitsreise erzählt, die Menge zu seinem Vater Thomas führt und dieser dann 12000 Menschen tauft und Siophanes zum Bischof einsetzt (c. 69–71). Thomas kehrt auf einer Wolke zurück zu den Aposteln am Ölberg, die ihm von der zwischenzeitlichen Erscheinung Jesu erzählen (c. 73f.). Darüber wird Thomas traurig und fleht zu Jesus um die sichtbare Offenbarung als Auferstandener, bevor er zum Vater zurückkehre (c. 75). Die Apostel mahnen ihn zum Glauben, doch Jesus erscheint ihm und zeigt ihm über die in Joh 20 genannten hinaus noch weitere Wunden, verheißt ihm seine Gemeinschaft und versiegelt ihn mit dem Blut seiner Seitenwunde, um dann mit letzten Mahnworten zum Himmel zu fahren (c. 76–82). Der Zweifel des Thomas ist hier zwar noch berichtet, aber ganz abgemildert, motiviert aus der Trauer, dass er nicht dabei war, als Jesus erschien, und überlagert durch das legendarische Motiv, dass Thomas schon zuvor (!) im Namen Christi seinen Sohn auferweckt hat.

3. Die Thomasepisode im Fokus ihrer Ausleger von der Alten Kirche bis zur Reformation

Kommen wir von diesen apokryphen, meist narrativen Weiterdeutungen in den Bereich der Bibelauslegung,³⁰ so fällt zunächst einmal auf, wie wenig die Thomasepisode bei den frühen antignostischen Autoren rezipiert ist. Irenäus bezieht sich in seinem ganzen Werk nicht einmal auf Joh 20,28,³¹ und auch bei Tertullian ist Thomas auffällig selten erwähnt. Vielleicht war diese Gestalt für die Wahrnehmung dieser Autoren zu sehr von dogmatisch zweifelhaften Traditionen besetzt, als dass man sie hätte positiv aufnehmen können. Tertullian erwähnt Thomas explizit als negatives Beispiel für einen Menschen, der erst sehen, hören und tasten muss, um glauben zu können,³² im Gegensatz zu Maria Magdalena, die ihn aus Liebe

³⁰ Dazu lässt sich nun die materialreiche Untersuchung von Most, *Der Finger in der Wunde*, 160ff. heranziehen, auf die ich mich im Folgenden weitgehend stütze.

³¹ B. Mutschler, *Das Corpus Johanneum bei Irenäus von Lyon*, WUNT 189, Tübingen 2006, 31. Mehrfach verweist Irenäus darauf, dass Jesus den Jüngern die Nägelmale und die Seitenwunde zeigte (V 7,1; V 31,2), doch nimmt er nicht auf Thomas Bezug.

³² Tertullian, *De anima* 50,5 (CCL 2. 856).

zu berühren versuchte.³³ Wenn die Thomas-Szene erwähnt wird, dann vor allem als Beleg dafür, dass die Sinneswahrnehmung der Zeugen Jesu zuverlässig war³⁴ und dass Jesus durch die Aufforderung an Thomas, seine Seite zu berühren, die zweifelnden Jünger davon überzeugen wollte, dass er als derselbe, der er vor seinem Tod war, auferstanden war.³⁵ Die Thomasepisode wird also von Anfang an – und später fast ausschliesslich – als »Beweis« der tatsächlichen, leiblichen Auferweckung Jesu gewertet. Die Gestalt des Thomas und sein Zweifel hat in dieser dogmatischen Beweisführung nur ganz nachrangige Bedeutung. Dass in diesem argumentativen Kontext in der Regel mit einer tatsächlichen Berührung des Auferstandenen gerechnet wird, ist klar. Freilich zitiert Tertullian zum Beweis der physischen Realität der Auferstehung Jesu dann doch den eindeutigen »antidoketischen« Bericht aus Lukas 24, in dem die Vorstellung, der Erscheinende sei ein blosser »Geist«, ausdrücklich abgewiesen wird (Lk 24,39).³⁶ Insofern bleibt es erstaunlich, wie spärlich die Thomasepisode bei diesen frühen Autoren aufgenommen ist,³⁷ obwohl sie eine herausragende Argumentationshilfe im Kampf gegen die gnostischen Auffassungen geboten hätte. Aber vielleicht war Thomas diesen Autoren aufgrund seiner Prominenz in gnostischen Kreisen doch zu suspekt, als dass man sich breiter auf sein Zeugnis hätte beziehen können.

Ein positiveres Bild des Thomas findet sich interessanterweise bei Origenes. Hier ist Thomas nicht der Ungläubige und Skeptiker, sondern vielmehr ein Mensch, der »mit Sorgfalt und Bedacht zu urteilen pflegt und [...] auf den Bericht der anderen Jünger nicht misstrauisch reagiert, sondern lediglich mit äusserster Vorsicht das Risiko auszuschliessen versucht, dass man hier einem blossen Phantasma aufsitzt.«³⁸ Eben dies war nämlich der Einwand, den der mittelplatonische Christentumskritiker Kelsos, der erste grosse heidnische Leser der Evangelien, geäussert hatte: Nach seinem Tod habe Jesus ein Bild (*φαντασίαν*) seiner Wunden ausgesandt, obwohl er in Wahrheit ohne diese Wunden existierte.³⁹ Allerdings ist das Verständnis des Origenes deutlich subtiler und nicht allein an der »Materialität« des Auferstandenen interessiert: Origenes bedenkt,

³³ Tertullian, *Adv Praxean* 25,2 (CCL 2, 1195f.).

³⁴ So bei Tertullian, *De anima* 17,1 (CCL 2, 806).

³⁵ So bei Hippolyt, *De resurrectione*, frg. 7 (GCS 9,1, 253).

³⁶ Tertullian, *De carne Christi* 5,9 (CCL 2, 882).

³⁷ So Most, *Der Finger in der Wunde*, 172f.

³⁸ So ebd., 179 unter Bezug auf Origenes, *Katenenfragmente* 106 (GCS 11,4, 561).

³⁹ Celsus II 61 (183,17–19 Koetschau), s. dazu J.G. Cook, *The Interpretation of the New Testament in Greco-Roman Paganism*, STAC 3, Tübingen 2000, 56.

dass der Auferstandene seine Nägelmale zeigte, aber auch durch geschlossene Türen ging, so dass nach seinem Urteil Jesus bei seiner Auferstehung »sozusagen die Mitte einhielt zwischen dem festen Leibe, den er vor seinem Leidensweg hatte, und dem Zustand, in dem die Seele frei von einem solchen Leibe erscheint.«⁴⁰ Nach Origenes war also »die Kontinuität des Leibes Jesu über Tod und Auferstehung hinweg nicht durch dessen Materialität gewährleistet [...], sondern durch eine körperartige Form (εἶδος σωματικόν)«⁴¹ – eine Haltung, die ihn selbst schliesslich dem Häresieverdacht aussetzte. Später wurde – auch gegenüber Origenes selbst die Thomasepisode ausschliesslich zum Beweis der Materialität des Auferstandenen angeführt,⁴² und die Auffassung, dass Thomas tatsächlich die Wunden Jesu berührt habe, wurde zum festen Bestand der christlichen Orthodoxie der Spätantike und des Mittelalters.

Nur bei vier grossen Auslegern dieses Zeitraums, bei Augustinus, Euthymios Zigabenos, Albertus Magnus und Thomas von Aquin blitzt kurz die Überlegung auf, ob Thomas Jesu Leib wirklich berührt haben könne, und stets wird diese Überlegung schnell wieder fallen gelassen.⁴³ So nimmt Augustinus zwar wahr, dass Joh 20,29 nur formuliert: »Weil du mich *gesehen* hast, glaubst du«, und dass von einem tatsächlichen Betasten nichts gesagt ist, aber der Gedanke, dass der Jünger nicht hinzufassen wagte, wird dann schnell wieder weggeschoben mit dem Argument, dass der Gesichtssinn hier im Sinne einer *synekdoche* für jede Art von Sinneswahrnehmung stehen könne.⁴⁴ Und nach dem konstantinopolitanischen Mönch Euthymios (12. Jh.) glaubte Thomas, als er die Nägelmale und Jesu durchbohrte Seite sah »auf der Stelle und musste ihn nicht erst berühren«, doch fügt er sogleich hinzu, dass »andere« sagten, »nachdem er ihn berührt habe, habe er aufgeschrien: »Mein Herr und mein Gott!«.⁴⁵ Albertus Magnus verweist auf die zweifelnde Äusserung Augustins und erwähnt, dass manche meinten, Thomas habe aus Ehrfurcht nicht gewagt, Jesus zu berühren, freilich hält er den Glauben, dass Jesus den Herrn berührt habe, für frömmere und insofern vorzuziehen,⁴⁶ und auch der Aquinate zieht sich letztlich auf die Antwort Augustins

⁴⁰ So Origenes Celsus II 62.

⁴¹ Most, Der Finger in der Wunde, 180.

⁴² So z.B. bei Methodius von Olympos, De Resurrectione I 26,1 (GCS 27, 253); III 12,5–7 (GCS 27, 408f.); weitere Belege bei ebd., 181f.

⁴³ S. die Diskussion ebd., 182–185.

⁴⁴ Augustinus Tract in Ioh. 121,5 (CCL 36,667).

⁴⁵ Euthymios Zig., PG 129,1489A; dt. nach Most, Der Finger in der Wunde, 183.

⁴⁶ Super Johannem, cap 20,28–31 (Alberti Magni opera omnia, ed. Auguste Borgnet, Bd. 24, Paris 1899, 695); zit. bei Most, Der Finger in der Wunde, 184.

zurück, dass das Sehen in V. 29 stellvertretend auch für andere Sinneswahrnehmungen, d.h. das Betasten stehen könne.⁴⁷ An der tatsächlichen Berührung haben auch die grössten Johannesausleger des Mittelalters nicht zu zweifeln gewagt.

Welche Rolle spielt in diesen Auslegungen die Figur des Thomas und sein Zweifel? Gewiss begegnen gelegentlich tadelnde Bemerkungen darüber, dass Thomas erst glauben wollte, nachdem er gesehen hatte, ja dass er den Leib des Auferstandenen »mit neugierigen Händen« betastet habe.⁴⁸ Doch ganz überwiegend wird die Episode als ein für den Glauben nützliches Geschehen gedeutet,⁴⁹ durch das die Lehre von der Auferstehung Jesu noch klarer und nachdrücklicher bekräftigt werden konnte,⁵⁰ da nun »die augenscheinlichste Wirklichkeit seines wieder lebendig gewordenen Fleisches ihren Augen und Händen nicht bloss zum Sehen, sondern auch zum Berühren und Betasten dargeboten war.«⁵¹ Häufig wird das Betasten des Thomas mit dem »apostolischen Plural« »was unsere Hände betastet haben« (1 Joh 1,1) in Verbindung gebracht,⁵² so dass Thomas nun repräsentativ für das gesamte apostolische Zeugnis dessen Wahrheit bezeugt. Sogar seine Abwesenheit bei der ersten Erscheinung Jesu im Jüngerkreis kann als eine göttliche Fügung betrachtet werden, denn »die Ungläubigkeit des Thomas hat uns

⁴⁷ Evangelium secundum Joannem, cap. 20, lectio 6,4 = S. Thomae Aquinatis in evangelis S. Matthaei et S. Joannis commentaria, editio IV Taurinensis II, 502); s. dazu Most, Der Finger in der Wunde, 184f.

⁴⁸ So Augustin, Tract in Ioh 66,2; in Tract in Ioh 16,4 verweist Augustin darauf, dass Jesus Thomas ähnlich wie den königlichen Beamten in Joh 4,48 tadelt.

⁴⁹ So z.B. Leo der Grosse in einer Predigt (Sermo XXXIV,4, aus: Th. Steger, BKV 54, München 1927, 163): »Wie es für uns alle von Nutzen war, dass nach der Auferstehung des Herrn die Hand des Apostels Thomas die Wundmale des Leibes Christi untersuchte«.

⁵⁰ So etwa nach den Auslegungen von Johannes Chrysostomus (PG 59,681f.) und Gregor d. Grossen (Homilie 26 = PL 76,1201C), angeführt bei Most, Der Finger in der Wunde, 185f.

⁵¹ So Augustin, Tract in Ioh 122,6 (Übers. nach Th. Specht, BKV 19, München 1914).

⁵² So z.B. bei Ambrosius, Comm in Luc V,8 (aus: J.E. Niederhuker, BKV 21, München 1915, 96): »Aber auch wir [Heiden] haben in Johannes gesehen, mit unseren Augen in den Aposteln geschaut, mit unseren Händen mit des Thomas Fingern prüfend getastet; denn »von Anfang war, was wir gehört und was wir gesehen, mit unseren Augen geschaut und unseren Händen prüfend getastet haben«. Auch Cyrill v. Alex, De incarnatione unigeniti 2.

nämlich für den Glauben mehr Nutzen gebracht als der Glaube der gläubigen Jünger«.⁵³

Insgesamt ist aber festzustellen, dass die Figur des Thomas und sein Zweifel in der altkirchlichen und mittelalterlichen Auslegung deutlich zurücktritt hinter den mit diesem Text verbundenen dogmatischen Interessen. Im Fokus ist nicht der individuelle Jünger, erst recht nicht die literarische Gestalt des johanneischen Textes, sondern das dahinter als historisch angenommene Geschehen, die daraus zu entnehmende Lehre (über die leibliche Auferstehung, die Beschaffenheit des Leibes Jesu oder die zwei Naturen Christi). Dabei wird der explizierte Unglaube des Thomas gerne heruntergespielt, zur temporären Glaubensschwäche, zum Kleinglauben, zur Neugierde oder gar zum Ausdruck der Suche nach Christus, um das Ansehen des Apostels zu »retten«.⁵⁴

Interessanterweise markiert auch hier die Reformation einen Bruch mit der exegetischen Tradition. Zum einen wird die Kritik am Verhalten des Thomas nun teilweise deutlich massiver, und zum anderen wird nun erstmals wieder stärker die Frage aufgeworfen, ob Thomas wirklich die Wundmale Jesu berührt hat. Johannes Bugenhagen⁵⁵ und andere Lutheraner »bestreiten [...], dass Thomas Jesus wirklich berührt habe« oder legen dieser Berührung nur noch wenig Bedeutung bei.⁵⁶ Calvin, der die Thomasepisode in seinem Johanneskommentar durchaus im Sinne der älteren Tradition als Befestigung des Glaubens und darüber hinaus als Beleg der Fürsorge Christi für den Glauben des Thomas und aller Christen interpretiert, stellt gleichzeitig die Starrsinnigkeit des Thomas als warnendes Bei-spiel scharf heraus. Sein Verhalten sei Selbstüberhebung, ja »Beleidigung Christi.«⁵⁷ Wolfgang Musculus vergleicht gar die Bevorzugung des Zeugnisses der Sinne gegen-

⁵³ Gregor d. Grosse, *Homiliae in Evv.* 26,7, (aus: M. Fiedrowicz, *Fontes Christiani* II 28,2, Freiburg 1998, 487). So auch ein Fragment des Ammonius (aus: J. Reuss [Hg.], *Johanneskommentare aus der griechischen Kirche*, Berlin 1966, 354 [zit. in: *Ancient Christian Commentary on Scripture* IVb, John 11–21, Downers Grove 2007, 368]): »It fit God's purpose that Thomas did not believe, so that we all might know through him that the body that had been crucified had been raised.« Weitere Zeugnisse ebd.

⁵⁴ Dazu zahlreiche Belege bei Most, *Der Finger in der Wunde*, 188.

⁵⁵ G. Buchwald, *Ungedruckte Predigten Johann Bugenhagens aus den Jahren 1524 bis 1529*, Quellen und Darstellungen aus der Geschichte des Reformationsjahrhunderts 13, Leipzig 1910, 324.

⁵⁶ Most, *Der Finger in der Wunde*, 190.

⁵⁷ Calvin, *Johanneskommentar*, zu Joh 27, in: *Johannes Calvins Auslegung der Heiligen Schrift in deutscher Übersetzung*, Bd. 10: *Das Evangelium des Johannes*, Neukirchen 1941, 522.

über dem heiligen Wort Gottes mit der Entscheidung für Satan statt für Gott.⁵⁸ Hinter dieser negativeren Bewertung des Thomas mag zum einen die Tatsache stehen, dass die ausserbiblischen Legenden über Thomas in der reformatorischen Exegese keine Bedeutung mehr hatten, zum anderen steht die Lehre von der Begründung des Glaubens durch Christus bzw. das Wort allein dem Interesse am Wunder bzw. an der Verifikation durch die menschlichen Sinne entgegen. Somit konnte dem Handeln des Thomas, seiner »Fingerprobe« keine konstitutive Bedeutung mehr beigemessen werden. Schliesslich waren für die Reformatoren auch die zuvor oft dominanten dogmatischen Detailfragen nach der Natur des Leibes des Auferstandenen als unfruchtbare Scholastik irrelevant geworden, so dass die seit den antignostischen Autoren bestimmende Sichtweise auf die Thomasperikope als eines Beweises der leiblichen Auferstehung zugunsten der Konzentration auf die Frage von Glaube und Unglaube aufgegeben werden konnte.

4. Thomas, der Zweifler, und der Glaube der Leserinnen und Leser des Evangeliums

Kommen wir von hier aus noch einmal zur Auslegung in der Gegenwart zurück. Der eklektische Durchgang durch Auslegungen und bildnerische Umsetzungen der Perikope macht hellhörig für die Bewertung der Thomas-Gestalt und des in dieser Perikope ausgesprochenen Wunsches nach Autopsie oder auch persönlicher Erfahrung im Gegensatz zu der Forderung nach einer schlichten Gläubigkeit gegenüber dem Zeugnis anderer oder der Überlieferung. Welche Bedeutung kann das Sehen im Bezug auf den Glauben haben? Und welchen Sinn die »leibliche«, »sinnliche« Wahrnehmung? Bietet die Thomas-Episode etwa eine biblische »Rechtfertigung des Zweifels«? Kann Thomas gar als Leitfigur des sogenannten »modernen Menschen« gelten, der – wie oft gesagt wird – auch nur glauben kann und will, was er sieht? Als Repräsentant des der Tradition und dem blossen Hörensagen gegenüber skeptischen Zeitgenossen? Steht er paradigmatisch für die Zielgruppe von »Thomasessen« und anderen kirchlichen Angeboten für Fernstehende? Lässt sich diese Wirkungsspur vor dem biblischen Text rechtfertigen? Und wie lassen sich die anderen Spuren der Wirkungsgeschichte an das

⁵⁸ S. dazu Most, *Der Finger in der Wunde*, 190.

Verständnis des Textes zurückbinden? Daher ist abschliessend noch einmal nach dem Text in Joh 20,24–29 zu fragen.

Dabei unterscheidet sich der Rahmen des heutigen exegetischen Fragens signifikant von allen älteren Ansätzen. Der unmittelbare Zugang zu einem historischen Geschehen hinter dem johanneischen Text, wie er früheren Interpreten offen stand, ist uns verwehrt. Das vierte Evangelium ist nicht einfach Abbild historischer Begebenheiten, und eine Lektüre, die aus ihm weithin einen tatsächlichen Bericht der Geschichte des irdischen Jesus erheben will, scheitert nicht nur an den Differenzen mit den synoptischen Evangelien und den z.T. massiven historischen ›Unmöglichkeiten‹ innerhalb des johanneischen Berichts, sondern in erster Linie an der höchst selektiven und deutungsorientierten Darstellungsweise des johanneischen Textes.⁵⁹ Das vierte Evangelium kann aber auch nicht einfach als Darlegung der theologischen Wahrheit gelesen werden, weil die in ihm zutage tretende theologische Sichtweise zunächst als Ausdruck der Sichtweise seines menschlichen Autors oder des dahinter stehenden Zeugenkreises zu sehen und in die theologischen Diskurse der frühchristlichen Zeit einzuordnen ist. So ist die Thomasepisode zunächst ein Zeugnis des vierten Evangelisten, das im Rahmen seiner narrativen Strategie und seiner theologischen Anliegen zu lesen ist. Es ist mit aller Wahrscheinlichkeit kein Augenzeugenbericht, sondern autorisiert durch den sachlichen Anspruch, der sich im Zeugnis des ›Lieblingsjüngers‹ bekundet (Joh 21,24f.) und der sich letztlich pneumatologisch auf das ›erinnernde‹ und zum wahren Verstehen der Geschichte Jesu führende Wirken des nachösterlichen Geistes zurückführt.

Damit ist auch die Figur des Thomas, wie sie (erst) im vierten Evangelium Konturen bekommt, nicht mehr als eine historische Gestalt zugänglich, deren Charakter und Entwicklung – vom Unglauben zum Glauben, oder von einem vormaligen Glauben durch eine Phase des Zweifels zur Erneuerung des Glaubens – wir noch nachzeichnen könnten. Es ist vielmehr eine literarische Figur, anhand derer der johanneische Erzähler den Lesern – und in zweiter oder dritter Linie auch uns – den Weg vom Unglauben zum österlichen Glauben zu vermitteln versucht. Gegenstand des Interesses ist

⁵⁹ Die apologetische Argumentation, wie sie in konservativ-evangelikalen Kreisen immer wieder aufgenommen wird, erkennt – aus einem ernst zu nehmenden Anliegen heraus – wesentliche Aspekte des Textes; s. zuletzt etwa C.L. Blomberg, *The Historical Reliability of the Fourth Gospel. Issues and Commentary*, Downers Grove 2001, sowie einzelne Beiträge aus dem Sammelband P.N. Anderson u.a. (Hg.), *John, Jesus and History*, Vol. 2: *Aspects of Historicity in the Fourth Gospel*, Atlanta 2009.

damit weniger der Zweifel des Thomas als der mögliche Zweifel der johanneischen Leserinnen und Leser bzw. die für diese bestehende (prinzipielle) Schwierigkeit, die Osterbotschaft in nachösterlicher Zeit zu fassen. Erst aufgrund dieser literarischen Wahrnehmung ist dann auch aus dem johanneischen Zeugnis ein sachlicher Ertrag im Blick auf das theologische Verhältnis von Kreuz und Auferstehung oder auch für das Verständnis von Hören, Sehen und Glauben zu entnehmen.

Literarisch ist die Thomasepisode im Rahmen der johanneischen Ostererzählungen von Joh 20 zu betrachten, als deren Klimax sie kurz vor dem ersten Buchschluss (Joh 20,30f.) eingefügt ist – nach den Szenen der Entdeckung des leeren Grabes durch Petrus und den »Lieblingsjünger«, der Offenbarung Jesu vor Maria Magdalena und der Erscheinung im Jüngerkreis. Nach der dort erfolgten Geistmitteilung und Sendung der Jünger in ihre nachösterliche Wirksamkeit erscheint die nochmalige Fokussierung auf einen einzelnen Jünger (mit der Angabe, dieser sei bei der ersten Erscheinung nicht dabei gewesen), als ein noch einmal retardierendes Element, dessen Funktion literarisch zu bestimmen ist. Dass diese »Erweiterung« der Erzählung von der Erscheinung Jesu im Jüngerkreis von Gewicht ist, geht nicht zuletzt daraus hervor, dass der Evangelist damit die Inkonsistenz in Kauf nimmt, dass Thomas – wenn er in der vorigen Szene nicht zugegen ist, nicht als Adressat der Sendung und Geistmitteilung von V. 22f. erscheint.⁶⁰ Seine narrative »Ausgliederung« hat ihren Preis, der sachlich vom Evangelisten kaum intendiert sein dürfte – freilich von späteren Auslegern gelegentlich irritierend wahrgenommen wurde. Die Frage stellt sich daher noch verschärft, worauf es dem Evangelisten hier ankommt.

Intertextuell ist festzuhalten, dass die Thomasepisode keine Parallelen in anderen Evangelien besitzt. Während die zuvor erzählte Erscheinung Jesu im Jüngerkreis Joh 20,19–23 enge Bezüge zu dem Bericht in Lk 24,36–49 besitzt und sich auf dem Hintergrund dieses Textes in ihrem Profil erschliesst,⁶¹ ist die Erscheinung Joh 20,24–29 in ihrer Grundstruktur parallel zu 20,19–23 gestaltet und bietet darüber hinaus spezifische Rückbezüge auf andere johanneische Passagen. Hierzu zählen zunächst die Erwähnungen der Figur des

⁶⁰ Nichts deutet in V. 19–23 darauf hin, dass der Jüngerkreis (gleich welchen Umfangs) nicht vollständig gewesen sei. Das Fehlen des Thomas klappt auffällig nach.

⁶¹ Dazu J. Frey, »Ich habe den Herrn gesehen« (Joh 20,28). Entstehung, Inhalt und Vermittlung des Osterglaubens nach Johannes 20, in: A. Dettwiler u.a. (Hg.), Studien zu Matthäus und Johannes / FS J. Zumstein, AThant 97, Zürich 2009, 267–284, hier 278–280.

Thomas (11,16; 14,5), dann die Szene des Lanzenstichs (Joh 19,34) und – in der Formulierung der ›Glaubensbedingung‹ des Thomas – der Tadel Jesu an einem blossen ›Wunderglauben‹ in Joh 4,48.⁶² Insofern legt sich die Folgerung nahe, dass es sich bei der Perikope um eine literarische Schöpfung des Evangelisten handelt – eine ›historisierende‹ Lektüre ist unangebracht, und mit ihr sind auch alle an diese Dimension anschliessenden Fragen (z.B. nach dem Charakter des Thomas, der Natur des Auferstehungsleibes, der Art der Kreuzeswunden etc.) verfehlt.

In der Sequenz der Szenen von Joh 20 wird häufig eine gewisse Stufenfolge wahrgenommen: Wie sich die Manifestation der Leiblichkeit des Auferstandenen von Szene zu Szene steigert, von der blossen Wahrnehmung der zusammengelegten Leichentücher im leeren Grab bis hin zum Aufweis der Hände und der Seite und der Nägelmale in Jesu Wunden, so scheint die Glaubensgewissheit von Szene zu Szene abzunehmen: Vom Lieblingsjünger, der glaubt, ohne zu sehen, bis hin zu Thomas, der nicht glauben will, ohne (nicht nur zu sehen, sondern gar) den Auferstandenen zu betasten.⁶³

Freilich verführt eine solche Sichtweise dazu, Thomas in die radikale Gegenposition zu jenem idealen Jünger zu rücken, und die Seligpreisung derer, die (wie der Lieblingsjünger) »nicht sehen und doch glauben«, erscheint dann doch allzu leicht als ein Tadel an dem von Thomas geäusserten Begehren. Diese Tendenz, die z.B. im Kommentar Rudolf Bultmanns noch auf die »durchschnittliche Haltung der Menschen« hin verallgemeinert und letztlich überhaupt gegen den Wert der Ostergeschichten ins Feld geführt wird,⁶⁴ ist insofern problematisch, als Jesus nach Joh 20,27 doch gerade die Erfüllung seines Begehrens anbietet und ihm zumindest die Schau seiner Wundmale gewährt, wenn auch eine tatsächliche ›Fingerprobe‹ dann nicht mehr erzählt ist. Eine radikale Entgegensetzung von

⁶² Natürlich begehrt Thomas keine ›Zeichen und Wunder‹ im Sinne von Joh 4,48. Seine Aussage repräsentiert aber gleichfalls eine irdische Sichtweise, wie sie dem dort kritisierten Wunderglauben zu eigen ist. Der Bezug auf Joh 4,46–54 ist auch dahingehend interessant, dass Thomas wie der königliche Beamte durch den Ausdruck des wunderbaren Wissens Jesu (Joh 4,50) – d.h. durch sein Wort – überwunden und zum Glauben gebracht wird. Im Übrigen ist ein Bezug dadurch noch einmal verstärkt, dass der Evangelist in 20,30f. von den σημεῖα Jesu spricht und mit dieser Bemerkung vermutlich nicht nur auf die im Verlauf des öffentlichen Wirkens Jesu erzählten Wunder rekurriert, sondern auch die Ostererzählungen, zumindest deren letzte Szene, einschliessen könnte (so z.B.U. Schnelle, *Das Evangelium nach Johannes*, ThHK 4, Leipzig 32004, 331).

⁶³ So Schnelle, *Evangelium*, 322. Zur kritischen Modifikation s. ebd., 282f.

⁶⁴ R. Bultmann, *Das Evangelium des Johannes*, KEK 2, Göttingen 211986, 539f.

Sehen und Glauben entspricht zwar einer Tradition protestantischer Worttheologie, die bei Bultmann durch die »Entmythologisierung« des Wunders und die massive Infragestellung des Werts der Ostererzählungen noch gesteigert hervortritt. Sie wäre aber zu einseitig und verkennt, wie in der Forschung nach Bultmann wieder deutlicher herausgearbeitet wurde, dass den als »Zeichen« charakterisierten Wundererzählungen⁶⁵ und damit der visuellen Dimension eine wesentlich positivere Rolle im Prozess der Entstehung des Glaubens zugeschrieben wird.⁶⁶ Selbst der »Lieblingsjünger« sieht nach Joh 20,8 zwar nicht den Auferstandenen, aber doch die Leinentücher und das Schweißstuch. Er sieht die Zeichen im Grab und glaubt angesichts dieser Wahrnehmung.⁶⁷ Er weiss – im Unterschied zu Petrus, der noch unverständlich bleibt – die Zeichen im Grab richtig zu deuten. D.h., der Glaube kommt in johanneischer Sicht nicht allein aus dem Hören,⁶⁸ sondern auch aus dem Sehen der Zeichen bzw. der Werke Jesu. Daneben sind auch andere sinnliche Wahrnehmungen wie das Schmecken (Joh 2,9), Riechen (Joh 12,3; vgl. 11,39) und Betasten (Joh 20,27; vgl. 1 Joh 1,1) an mehreren Stellen auffällig in dieses Ensemble der »sinnlichen« Wahrnehmungen einbezogen.⁶⁹ Insofern lässt sich zwischen dem Lieblingsjünger und Thomas kein Gegensatz in dem Sinne konstruieren, dass der eine einen rein geistigen, von sinnlicher Wahrnehmung unabhängigen Glauben hätte, während der andere an die sinnliche Wahrnehmung, das Sehen oder gar Betasten gebunden sei.

Die narrative Struktur der Thomasepisode lässt sich insbesondere von zwei Beobachtungen her verstehen.⁷⁰ Zum einen ist die Begegnung Jesu mit Thomas in klarer Parallelität zur vorher erzählten Begegnung mit dem Jüngerkreis angelegt. Wie Thomas von seinen

⁶⁵ Dass die Erzählung selbst (und damit der »Deutung« beinhaltende Text) das »Zeichen« ist, das die Rezipienten richtig verstehen sollen, hat C. Welck, *Erzählte Zeichen. Die Wundergeschichten des Johannesevangeliums literarisch untersucht mit einem Ausblick auf Joh 21*, WUNT 2/69, Tübingen 1994, aufgewiesen.

⁶⁶ S. dazu grundlegend F. Hahn, *Sehen und Glauben im Johannesevangelium*, in: Ders., *Studien zum Neuen Testament I* (Hg. von J. Frey/J. Schlegel), WUNT 191, Tübingen 2006, 521–537.

⁶⁷ Schon diese Wahrnehmung impliziert die Leiblichkeit der Auferweckung Jesu.

⁶⁸ So in lutherischer Tradition noch C. Koester, *Hearing, Seeing and Believing in the Gospel of John*, *Biblica* 70 (1989), 327–348.

⁶⁹ Dazu jetzt programmatisch R. Hirsch-Luipold, *Gott wahrnehmen*, Habil.-Schrift Göttingen 2010, erscheint in WUNT (in Vorbereitung), mit einer luciden Interpretation der Perikopen aus Joh 2; Joh 11–12 und Joh 20.

⁷⁰ Zusammengestellt bei M. Lang, *Johannes und die Synoptiker. Eine redaktionsgeschichtliche Analyse von Joh 18–20 vor dem markinischen und lukanischen Hintergrund*, *FRLANT* 182, Göttingen 1999, 287f.

Mitjüngern bezeugt wird: »Wir haben den Herrn gesehen« (V.25), so war es auch vorher den Jüngern von Maria Magdalena gesagt worden (V.18): »Ich habe den Herrn gesehen.« Wie Thomas, so hatten auch jene diesem Zeugnis zunächst nicht geglaubt und sich »aus Furcht vor den Juden« eingeschlossen (V. 19), und bemerkenswerterweise wird eben der Sachverhalt, dass »die Türen verschlossen waren«, auch für die Zusammenkunft acht Tage später wiederholt (V. 26) – so dass sich die Frage stellt, ob der Glaube der anderen Jünger die erwähnte Furcht nicht beseitigt hat. Mehr noch: Von »glauben« ist in V. 19–23 explizit gar nicht die Rede, lediglich von Freude (V. 20), und das Sendungswort und die Geistmitteilung (V. 22f.) sowie das nachmalige Zeugnis (V.25) lassen nur implizit vermuten, dass die anderen Jünger nun in gewisser Weise zu österlich Glaubenden geworden sind. Schliesslich ist festzuhalten, dass auch die anderen Jünger keineswegs durch Jesu Wort allein zu diesem »Glauben« gekommen sind, sondern durch den Zusammenklang der Anrede durch Jesus (mit dem Friedensgruss) und der visuellen Identifikation, indem Jesus ihnen seine Hände und seine Seite zeigt. Offenbar führt auch bei ihnen erst dieses Element sinnlicher Wahrnehmung zur Erkenntnis der Identität des Begegnenden mit »dem Herrn.« Das Begehren des Thomas geht nur darin über das den anderen Widerfahrene hinaus, dass er durch die Nennung der Nägel, der Folterwerkzeuge, sein Begehren noch drastischer formuliert. Doch ist der Graben zwischen Thomas und den anderen Jüngern letztlich nicht so gross, es scheint eher, als wäre in V. 24–29 ein Problem gleichsam mit der Lupe bearbeitet, das auch schon in der vorausgehenden Szene präsent ist: das Problem, dass Glaube an Christus nicht allein auf Zeugnis anderer hin entstehen kann, sondern eine eigene Begegnung voraussetzt, zumal wenn die Glaubenden dann ihrerseits wieder als Zeugen in die Weitergabe der Botschaft eintreten sollen. Diese Begegnung wird in V. 19–23 den anderen Jüngern – leiblich-visuell – gewährt, und das Problem, dass das blossе Zeugnis anderer nicht ausreicht, wird in der Thomasepisode noch einmal in besonderer Nachdrücklichkeit und Drastik – und im Mund einer Einzelperson – formuliert.

Dass es dem Evangelisten eben auf diese Struktur der Glaubensvermittlung ankommt, legt eine zweite Beobachtung nahe. Die narrative Struktur der Thomasperikope ist erstaunlich parallel der Struktur der in Joh 1,45–49 erzählten Begegnung Jesu mit Nathanael: Auch dort wird Nathanael von einem anderen Zeugen, nämlich Philippus, das Zeugnis des Glaubens übermittelt (»Wir haben den gefunden«), das Nathanael zunächst mit einem skeptischen Einwand zurückweist (1,46a). Auch dort kommt es dann zur Begegnung Jesu

mit dem Skeptiker, in der Jesus diesen anredet und dadurch seine Skepsis überwindet (Joh 1,47f.), so dass dieser am Ende ein veritables Bekenntnis spricht (Joh 1,49), das schliesslich noch von Jesus kommentiert wird (Joh 1,50: »Weil ich dir gesagt habe [...] glaubst du.«).⁷¹ Die Parallele zwischen beiden Passagen ist auffällig, freilich zeigt sich in der Nathanael-Episode eine narrative Struktur, die in ihren Grundzügen im Eingang des Johannesevangeliums häufiger wiederkehrt und in dieser Wiederholung die Leser in ein bestimmtes Verständnis des Glaubens einführt: Der Glaube der ersten Jünger entsteht durchgehend (mit einer Ausnahme⁷²) auf das Zeugnis eines anderen hin in Verbindung mit einer persönlichen Begegnung mit Jesus, d.h. durch das Zusammentreten von Zeugenwort und persönlicher Begegnung, von Hören und »Sehen«. So kommen die ersten Jünger auf das Zeugnis des Täufers hin zu Jesus, sie »kommen und sehen« (Joh 1,39) und bleiben bei ihm. Petrus und Nathanael hören durch andere von Jesus und werden von ihm selbst angesprochen und so zu Jüngern gemacht (Joh 1,42.48-51), und auch die zum Glauben gelangten Samaritaner betonen am Ende, dass sie nicht allein aufgrund des Zeugnisses der Frau, sondern aufgrund der eigenen Begegnung glauben (Joh 4,42). In der Ausgestaltung der Jüngerberufung weicht die johanneische Darstellung bekanntlich signifikant von der synoptischen ab, und man kann vermuten, dass der Evangelist, indem er nicht den schroffen Nachfolgeruf Jesu, sondern eine komplexere Kette des Zeugnisses der Zeugen als Modell der Einführung in die Jüngerschaft verwendet, die Verhältnisse zu seiner Zeit, d.h. in der nachösterlichen Zeit, vor Augen hat, in der Glaube überhaupt nur noch auf das (mündliche oder gar buchgewordene) Zeugnis von Zeugen hin möglich ist. Dass er dennoch narrativ in Joh 1,35-51 und explizit in Joh 4,42 an der Bedeutung einer personalen Begegnung mit Christus festhält, die ja den nachösterlichen Lesern in dieser Unmittelbarkeit nicht mehr möglich ist, bietet für die Zeit der Abfassung des Evangeliums ein Problem, denn eine unmittelbare personale Begegnung mit Jesus ist für die nachösterlich Lebenden nicht mehr möglich. Andererseits ist gerade die »Normalsituation« in nachösterlicher Zeit signifikant von der Situation der ersten Osterzeugen unterschieden.

An der Schwelle zur nachösterlichen Zeit, in der Darstellung der österlichen Begegnungen, muss dieses Problem bearbeitet werden, und dies dürfte der Grund sein, warum ein individueller Jünger noch

⁷¹ Lang, Johannes und die Synoptiker, 287f.

⁷² Joh 1,43: Philippus wird direkt von Jesus gerufen – im Stil der synoptischen Berufungen Mk 1,16-20 parr.

einmal in besonderer Deutlichkeit die Frage der Aneignung des Glaubens bzw. der Möglichkeit der persönlichen Vergewisserung thematisiert. Hinsichtlich der Frage der Leiblichkeit des Auferstandenen bringt Joh 20,24–29 keine weitere Steigerung gegenüber dem bereits in Joh 20,20 gebotenen Eindruck der leiblichen Gestalt des Gekreuzigten, wobei dort »seine Hände und seine Seite« ebenso, wenngleich weniger drastisch als der Hinweis auf die Nägelmale in Joh 20,25, auf die *stigmata* des Gekreuzigten verweisen. Diese fungieren erzählerisch als Moment der Identifikation. Theologisch noch gewichtiger verweisen sie darauf, dass Jesu Auferstehung nicht einfach ein Rückgängigmachen seines Todes bedeutet, sondern dass der Auferstandene stets und bleibend der Gekreuzigte ist.

Freilich scheint der Aspekt der Sicherung der materialen Leiblichkeit der Auferstehung nicht das Hauptanliegen des Textes zu sein. Es geht auch nicht nur um die Sicherstellung der Identität des Auferstandenen mit dem Gekreuzigten, denn auch diese ist bereits in den beiden vorherigen Szenen der Begegnung Jesu mit Maria und des Erscheinens im Jüngerkreis thematisiert und in Joh 20,20b eigentlich geklärt. Vielmehr weisen der Schluss der Perikope, die Aufforderung Jesu an Thomas zu glauben, dessen Bekenntnis zu Jesus als »Herr« und »Gott« und v.a. der kommentierende Makarismus Joh 20,29 darauf hin, dass die Frage des Glaubens und der Glaubensvermittlung in nachösterlicher Zeit das eigentliche, hier bearbeitete Problem bilden. Das virulente Problem, das den Evangelisten zur Anfügung der Thomas-Perikope nötigte, ist mithin nicht einfach die Frage: »Ist der Gekreuzigte wirklich und leiblich auferstanden?« Diese Frage wäre auch schon mit den vorausgehenden drei Szenen hinreichend beantwortet. Weiterhin bedrängend ist vielmehr die Frage, wie die Aneignung des Glaubens möglich sein soll in einer Zeit, in der es zwar das Zeugnis der Zeugen gibt, letztendlich das Buch, das geschrieben ist, »damit ihr glaubt« (Joh 20,30f.), aber in der die Rezipienten dieses Zeugnisses doch nicht mehr im Sinne einer unmittelbaren Begegnung mit Jesus »sehen« können. Wie kann Glaube dann noch vermittelt werden, wenn er doch eigentlich auf einer persönlichen Begegnung mit Jesus basiert, dieser aber aufgrund seines Todes bzw. nach Ostern unsichtbar, entzogen und scheinbar abwesend ist? Das Ansinnen des Thomas erweist sich somit als »das Ansinnen aller Zu-spät-Gekommenen«. ⁷³ Der Makarismus zielt deutlich auf diese Zukunft, er ist nicht als ein Tadel an Thomas formuliert, dessen Sehen- und Begreifenwollen ihn dann als »Nicht-Seligen«, als Schwergläubigen oder gar als re-

⁷³ So Hirsch-Luipold, Gott wahrnehmen, 289.

nitenten Zweifler zu kategorisieren erlaubte. Er ist vielmehr eine Heilszusage an die Leserinnen und Leser des Evangeliums, die trotz ihrer andersartigen Situation glauben sollen und können und denen darin das Heil zugesprochen wird.

Warum dies so ist, erschliesst sich letztlich auf dem Hintergrund der johanneischen Abschiedsreden bzw. der Pneumatologie des vierten Evangeliums. Im Durcharbeiten der Abschiedssituation bzw. der für die Adressatengemeinde faktischen Erfahrung der Abwesenheit Jesu (Joh 14,18), seiner Unsichtbarkeit (Joh 16,10; 16,16ff.) und – gegenüber der »Welt« wie gegenüber dem Zweifel des eigenen Herzens – Unaufweisbarkeit (vgl. Joh 16,20), ist es der Geist-Paraklet, der an Jesu Stelle bei den Jüngern sein soll (Joh 14,16f), der also Jesu Präsenz über Kreuz und Auferstehung hinaus »verlängert« bzw. in einer neuen Qualität möglich macht. Der Geist wirkt dabei nicht nur zum besseren und vertieften Verständnis der Worte und der Geschichte (Joh 14,25f.), sondern auch zur Vergewisserung in der Wahrheit des Glaubens und damit zu einer innerlichen, »geistigen« Begegnung mit Christus und dem Vater, die im Johannesevangelium durch die Aussagen der Einwohnung (Joh 14,23) und der des gegenseitigen In-Seins (»ihr in mir, ich in euch«) zur Sprache gebracht wird.

Die von Thomas berichtete Christusbegegnung gehört natürlich noch nicht zu dieser Kategorie. Sie ist vielmehr eine jener Begegnungen der österlichen Zeugen, also derer, die gemäss der johanneischen Erzählung noch mit ihren physischen Augen gesehen haben und mit ihren Händen zumindest hätten betasten können. Dabei ist der Fokus textlich gerade nicht auf der Nachprüfung durch Thomas (die nicht erzählt wird), sondern auf der Initiative Jesu, der eigens wegen diesem einen Jünger noch einmal erscheint, der Thomas seinen nur vor den Mitjüngern geäusserten Zweifel entgegenhält, ihm die »Fingerprobe« tatsächlich anbietet und ihn schliesslich zum Glauben (be)ruft. Freilich erfolgt die Begegnung Christi mit Thomas sozusagen »auf der Grenze«, ⁷⁴ im Übergang von einem Verständnis der Nachfolge, das an der physischen Dimension des Leibes Jesu und seiner Gegenwart festhalten will, zu einem Verständnis, das trotz seiner physischen Absenz seine neue Präsenz im Geist erfasst. Die physische Realität der Wahrnehmung ist hier – wie auch bei Maria und bei den anderen Jüngern – fraglos festge-

⁷⁴ M. de Jonge, *Signs and Works in the Fourth Gospel*, in: T. Baarda u.a. (Hg.), *Miscellanea Neotestamentica II*, NT.Sup 48, Leiden 1978, 119, nennt Thomas »a borderline case«, weil er der letzte ist, der Zeichen sieht und der erste, der auf das Wort Jesu hin zu einem klaren Bekenntnis des Glaubens an Christus kommt.

halten, und in der Zeugenschaft über diese Dinge sind und bleiben die Osterzeugen von allen Späteren unterschieden.

Freilich wird man hinsichtlich der Frage einer tatsächlichen Berührung des Leibes Jesu dann beim johanneischen Text bleiben und auf eine Konjekturen verzichten müssen. Eine Berührung wird gerade nicht erzählt, und sie ist in Anbetracht der Anrede durch Jesus offenbar auch nicht mehr erforderlich. Thomas nimmt die zuvor begehrte Fingerprobe nicht mehr vor, sie wäre ein Festhalten an einem bisherigen Verständnis der Nachfolge des irdischen, physisch präsenten Jesus. Vielmehr bekennt er sich auf das Wort hin, das ihn in seinen tiefsten Wünschen erkennt und zugleich zum Glauben ruft, in unüberbietbarer Weise zu Jesus als zu seinem »Herrn und Gott«, er »spricht das Hochbekenntnis zum Verherrlichten aus, ohne dessen bleibende Wunden berührt zu haben.«⁷⁵ Im »Zweifel« des Thomas spricht sich somit die Spannung zwischen vorösterlicher Nachfolge und nachösterlichem Glauben aus, die Episode über den »ungläubigen Thomas« ist dazu gestaltet, um diesen nachösterlichen Glauben einerseits (durch das Zeugnis der Osterzeugen) mit zu begründen, andererseits aber auch die Leserinnen und Leser des johanneischen Werks in die neue Situation und in die neue Gestalt des Glaubens einzuführen, die auch ohne physisches Sehen oder physische Präsenz aufgrund des Zeugnisses der Zeugen und des vergewissernden Zeugnisses des Geistes möglich ist.

Die erzählerische Figur des Thomas ist daher nicht aufgeboten, um diese Gestalt zu desavouieren oder »durch die Kombination von falschem Draufgängertum und Unverständnis zum Prototypen des Ungläubigen [abzustempeln].«⁷⁶ Noch weniger lässt sich begründen, dass diese Gestalt eingeführt wäre, um irgendwelche anderen, mit Thomas verbundenen Überlieferungen oder gar dahinter stehende frühchristliche Kreise zu diskreditieren. Vielmehr verkörpert Thomas das Problem aller Nachgeborenen, und die Art und Weise, wie Jesus seinem Ansinnen begegnet, wird somit zum Modell und zur Verheissung für diejenigen, die »nicht (mehr) sehen (können), und doch glauben.«

— Dr. Jörg Frey ist Professor für Neutestamentliche Wissenschaft mit den Schwerpunkten Antikes Judentum und Hermeneutik an der Universität Zürich.

⁷⁵ So L. Schenke, *Johannes. Kommentar*, Düsseldorf 1998, 380

⁷⁶ So zutreffend A. Leinhäupl-Wilke, *Rettendes Wissen im Johannesevangelium. Ein Zugang über die narrativen Rahmenteile*, NTA 45, Münster 2003, 286; gegen die Annahme von M.W.G. Stibbe, *John as Storyteller. Narrative Criticism in the Fourth Gospel*, Cambridge 1992, 206, der in Joh 20 eine Kombination der beiden früheren »Auftritte« des Thomas in Joh 11,16 und 14,5 sieht. Damit wäre die Perikope in Joh 20 deutlich unterbestimmt.

Die zweifelnde Samaritanerin

Diskussion über die Interpretationen von Joh 4,29

Marion Moser

Einleitung

Glaubst du?

Eine Frage nach der religiösen Gesinnung. Eine Frage nach der inneren Überzeugung. Eine schwierige Frage.

Glaubt die Samaritanerin nach ihrer Begegnung mit Jesus (Joh 4,1–42)?

Eine Frage nach der Gewissheit, die sich in ihren Worten widerspiegelt. Eine Frage nach der Richtigkeit ihres Bekenntnisses. Ein einfaches Urteil.

Der »Glaubensstatus« der Samaritanerin ist in der Forschung umstritten: Hat das Gespräch sein Ziel erreicht, so dass die Samaritanerin zur Erkenntnis der Messianität Jesu gelangt ist, oder bleibt sie immer noch in Missverständnissen verhaftet? Glaubt die Samaritanerin überhaupt? Soll sie eher als »Halbglaubende« bezeichnet werden? Oder soll ihr der Glaube sogar abgesprochen werden?

Ihre Worte zu den anderen Bewohnern Sychar: »Δεῦτε ἴδετε ἄνθρωπον ὃς εἶπέν μοι πάντα ὅσα ἐποίησα, μήτι οὗτός ἐστιν ὁ Χριστός;« (Joh 4,29) nimmt in der Argumentation der verschiedenen Forscher eine zentrale Stelle ein und bildet den Ausgangspunkt meiner Reflexion: Wenn der Anfang sich problemlos übersetzen lässt mit »Siehe den Menschen, der mir sagte, alles, was ich getan habe« macht »μήτι οὗτός ἐστιν ὁ Χριστός« Schwierigkeiten. Es handelt sich um eine Frage (keine positive Aussage), und μήτι wird gebraucht, um darauf hinzudeuten, dass eine negative Antwort erwartet wird. Je nachdem, wie stark dieses μήτι berücksichtigt wird, kann der Satz als eine zögernde Frage »Es ist doch nicht der Christus?«¹ oder als eine Vermutung »Könnte er nicht Christus sein?« übersetzt werden.

Die Interpretation von Joh 4,29 ist deswegen umstritten. Sie führt in der Forschung zu sehr unterschiedlichen Positionen. Die

¹ Die erwartete Antwort ist: »Nein, natürlich nicht!«

Bandbreite legt die Vermutung nahe, dass die verschiedenen Urteile (bzw. Verurteilungen) über die Samaritanerin nicht nur Textelemente interpretieren, sondern auch das »Glaubensverständnis« der jeweiligen Exegeten widerspiegeln. Ohne dieses Phänomen bewerten zu wollen, versucht dieser Artikel zu zeigen, welches Glaubensverständnis sich implizit hinter drei ausgewählten Auslegungen verbirgt (Stefan Schapdick, Theresa Okure, Walter Rebell). Die verschiedenen Auslegungen stehen nicht in Konkurrenz zueinander. Sie ermöglichen es, zu verdeutlichen, wie unterschiedlich und vielfältig die Frage, was Glaube ist, beantwortet werden kann. Interessanterweise wird aber dieses Vorverständnis in keiner Deutung explizit reflektiert, sondern meistens kommentarlos vorausgesetzt oder in den Text hineingelesen.

Die abschliessende eigene Interpretation erhebt keinen Anspruch, eine Ausnahme zu sein: auch sie ist mitgeprägt von meinem Glaubensverständnis. Die Auslegung versucht aber bewusst, die eigenen Prämissen zu verdeutlichen.

Stefan Schapdick²

Für Schapdick zeigt »μήτι οὗτός ἐστιν ὁ Χριστός« die völlige Unentschiedenheit der Frau: Es ist eine Frage, und es wird μήτι benutzt. Es kann sich von daher hier nicht um ein positives Bekenntnis handeln. Das Ende der Erzählung zeigt auch, dass das Ziel ihrer Worte nicht darin besteht, die Samaritaner zum Glauben zu bewegen, sondern nur darin, dass sie sich auf den Weg zu Jesus machen.

Die Hauptkritik Schapdicks gegen das Bekenntnis der Frau ist aber inhaltlicher Natur. Ihre Worte »Er hat mir alles gesagt, was ich getan habe« beziehen sich nur auf den mittleren Teil des vorherigen Dialogs. Sie zieht zwar in Erwägung, dass Jesus der Messias ist, dies aber nur auf Grund seines Wunderwissens. Dabei verkennt sie seine wahre Identität: Er ist derjenige, der das lebendige Wasser gibt; derjenige, der die wahre Anbetung ermöglicht; derjenige, der den wahren Zugang zu Gott gibt. Folglich lautet Schapdicks Urteil:

»Hinter die Messiaswürde Jesu setzt sie ein nicht zu unterschätzendes Fragezeichen, so dass ihr Glaube, wenn ein solches Wort hier überhaupt gerechtfertigt ist, sich hier auf einen Menschen

² Vgl. S. Schapdick, Auf dem Weg in den Konflikt. Exegetische Studien zum theologischen Profil der Erzählung vom Aufenthalt Jesu in Samarien (Joh 4,1–42) im Kontext des Johannesevangeliums, (Bonner biblische Beiträge 126), Berlin 2000, 257–260.

bezieht, der von hier als ein Prophet erkannt ist, weil er von ihr alles weiss. Seine eigentliche Offenbarungsqualität bleibt ihr aber verschlossen«³.

Hinter diesem harten Urteil steckt die Überzeugung: Es glaubt nur, wer Gott und Jesus richtig erkannt hat. Die Gültigkeit des Bekenntnisses fällt mit der Richtigkeit des Inhalts zusammen. Die (von Schapdick postulierte) unvollständige Erkenntnis diskreditiert die Worte der Frau. Es wird auch vorausgesetzt, dass ein Glaubenszeugnis nicht die Form einer Frage annehmen darf, da es per se eine Überzeugung zur Sprache bringen soll. Glaube hängt mit dessen verbaler Bezeugung zusammen, wobei Form und Inhalt zeigen, wer glaubt. So wird der Samaritanerin nur ein minderwertiger Glaube zugesprochen, wenn dieser ihr nicht ganz abgesprochen wird.

Teresa Okure⁴

Für Okure bekennt die Frau trotz dem μήτι und der interrogativen Form ihrer Aussage ihren Glauben. Dafür spricht zuerst der Kontext. Im Verlauf der Erzählung gibt es eine positive Entwicklung: »The woman's progressive openness to Jesus moves from an attitude of hostility (>you a Jew,< v 9) through that of scepticism (vv 11–12, 15–17a), to one of real curiosity (>a prophet,< vv 19–20).«⁵ Das Bekenntnis zu Jesus als dem Messias ist die erwartete Klimax. Eine Frage mit der Erwartung einer negativen Antwort wäre ein unverständlicher Rückschritt innerhalb dieser positiven Entwicklung. Auch das Ende der Perikope zeigt deutlich, dass die Worte der Frau als wahres Zeugnis zu verstehen sind (vgl. in V.39 τὸν λόγον τῆς γυναικὸς μαρτυροῦσης). Ihre Worte sind wirkungsvoll, denn sie wecken den Glauben bei den Samaritanern.

Dass die Samaritanerin eine Frage stellt, widerspiegelt also keinen innerlichen Zweifel. Die Frage ist rhetorisch und als ein Teil der Argumentationsstrategie zu verstehen. Okure erklärt:

»v 29b is a veiled confession couched in the form of a question in order to appeal to the personal judgment of the Samaritans, get them to reflect, and so arouse their interest in Jesus. In short,

³ Ebd., 259.

⁴ Vgl. T. Okure, The Johannine approach to mission. A contextual study of John 4:1–42 (Wissenschaftliche Untersuchungen zum Neuen Testament II/31), Tübingen 1988, 169–175.

⁵ Ebd., 169.

the ›caution‹ forms part of the woman's technique of arousing the curiosity of her fellow Samaritans in order to lead them to Jesus». ⁶

Für Okure passt eine Unsicherheit nicht zur sonstigen positiven Schilderung der Samaritanerin: Die Frau zeigt sich als eine offene Gesprächspartnerin Jesu, als Glaubensvorbild und als Missionarin, deren Zeugnis wahr ist und zum Glauben führt. Fragen oder Ungewissheiten stehen in Widerspruch dazu. Folglich soll »μήτι οὗτός ἐστιν ὁ Χριστός« nicht als echte, sondern als rhetorische Frage verstanden werden. Dies ist aber nur einleuchtend, wenn man der Prämisse »Wer zweifelt, steht unter Kritik« zustimmt. Nur unter dieser Voraussetzung wird man zustimmen, dass es einen Widerspruch zwischen dem positiven Bild der Samaritanerin und ihrer zögernden Frage gibt. Wer (wie die Frau) richtig glaubt, hat keinen Zweifel, und folglich ist ihre Frage nur rhetorisch. Würde man den Zweifel als Teil des Glaubens positiv sehen, wäre gar keine Spannung vorhanden.

Walter Rebell⁷

Rebell versteht 4,29 (und 4,39–42) aus dem Hintergrund seines Verständnisses des johanneischen Glaubens: der Inhalt des johanneischen Kerygmas ist keine Lehre, sondern Jesus Christus, zu dem der Mensch eine persönliche Beziehung haben muss.⁸ In den verschiedenen Begegnungen und Dialogen mit einzelnen Personen öffnet er ihnen eine neue Realität, indem er sich »in seiner Heilsbedeutung personal erschliesst«. ⁹ Er bringt nicht nur das Heil, sondern er ist das Heil, er ist nicht nur der Geber des Lebens, sondern auch die Gabe selbst. »Leben ist damit als Relationsbegriff bestimmt, es ist nicht etwa so, dass Jesus dem Glaubenden Leben in dem Sinne übereignet, dass dieses von der Person Jesu ablösbar wäre. Vielmehr ereignet sich Leben in der Beziehung zwischen Jesus und dem Glaubenden«. ¹⁰ Die Bedeutung der individuellen Begegnung zwischen den Glaubenden und Jesus darf aber nicht einseitig betont werden. Die Rolle der Gemeinschaft bleibt konstitutiv.

⁶ Ebd., 174.

⁷ Vgl. W. Rebell, *Gemeinde als Gegenwelt. Zur soziologischen und didaktischen Funktion des Johannesevangeliums* (Beiträge zur biblischen Exegese und Theologie Bd. 20), Frankfurt a.M. 1987, 194.

⁸ Vgl. Ebd., 186.

⁹ Ebd., 186.

¹⁰ Ebd., 187.

Rebells Deutung von V.29 wächst aus diesem Glaubensverständnis. Anhand dieses Verses wird der gemeinschaftliche Aspekt des Glaubens begründet: Die Samaritanerin stellt den Bewohnern Sychars eine echte Frage.

»Sie legt [... ihnen] ihre aufkeimende Erkenntnis vor, dass Jesus der Messias sei, und möchte sich dieser Erkenntnis bei ihnen vergewissern. [...] In der Gemeinschaft [...] wird die Ungewissheit, die der einzelne hat, überwunden, wird sein noch zögerndes Bekenntnis bestätigt und – gesteigert (von *χριστός* in V.29 zu *σωτήρ τοῦ κόσμου* in V.42 liegt eine Steigerung in der christologischen Titulatur vor).«¹¹

Anders als bei Schapdick wird nicht der Inhalt des Bekenntnisses in den Vordergrund gestellt, sondern sein Vollzug in der Gemeinde. Nur durch die gegenseitige Unterstützung und Bestätigung von anderen Christen kann der Glaube wachsen. In der Frage der Samaritanerin kommt das Gemeinschaftsbedürfnis zur Sprache. Es wird daran erinnert, dass kein Christ allein zur Gewissheit gelangt.

Eigener Vorschlag

Anders als die drei anderen Vorschläge wird hier zuerst bewusst gefragt, welche Vorverständnisse und Erfahrungen in die Auslegung hineingebracht werden.

Ich bin überzeugt, dass Glaube und Zweifel keine Gegensätze sind, sondern zwei Seiten ein und derselben Medaille. Zweifel ist kein Glaubenshindernis, sondern ein konstitutiver Teil des Glaubens. Ein Glaubensweg ist von einer Zerrissenheit geprägt. Er besteht aus Hoffnung, wo keine Gewissheit entstehen kann. Denkt man, dass man endlich angekommen ist, dass man endlich etwas Handfestes bekommen hat, verwandelt sich der Glaube in falsche Sicherheit. Das liegt in der Natur des Glaubens, der nichts mit Wissen und Beweis zu tun hat. Es gibt ein Paradox: Was zum Glauben ist, ist einfach »un-gläublich«. Glauben ist und bleibt immer ein Wagnis, ein Versuch, dem »Un-gläublichen« doch zu vertrauen.

Meine Interpretation wächst aus diesem Glaubensverständnis: V.29 ist von einer Spannung geprägt: Einerseits eilt die Samaritanerin zum Dorf, um von ihrer Begegnung mit Jesus zu erzählen, andererseits bekennt sie nicht ihren Glauben, sondern stellt eine Frage. Gerade dieser scheinbare Widerspruch soll betont werden. Ihre Worte drü-

¹¹ Ebd., 194

cken ihren Zweifel aus; ihre Taten zeugen aber von ihren Glauben: Von daher soll μήτι οὗτός ἐστιν ὁ Χριστός folgenderweise gedeutet werden: Sie fragt hoffnungsvoll, ohne jedoch ganz daran glauben zu können. Sie ahnt, dass Jesus der Messias ist, aber das kann eigentlich doch gar nicht wahr sein. Es ist doch unmöglich! Sie selber steht mit ihrer Überzeugung in einer Zerrissenheit. Sie ist schrittweise zu einer besseren Erkenntnis der Identität Jesu gelangt und hat schon mit Sicherheit festgestellt, dass er ein Prophet ist, aber kann er mehr sein? Natürlich nicht! Sie erwartet eine negative Antwort und hofft zugleich auf eine positive. Die Samaritanerin glaubt, und ihre Frage zeugt davon. Aber ihr Glaube findet seinen richtigen Ausdruck in der Erzählung der eigenen Begegnung mit Jesus (*er sagte mir alles was ich getan habe*) und in einer Frage, die Zweifel zur Sprache bringt. Durch ihre Frage hofft sie, dass andere ihre Unsicherheit beseitigen können, sie rechnet aber nicht damit.

Ausblick

Ich entziehe mich der Aufgabe diese vier Lektürevorschläge auszuwerten. Wichtig ist in diesem Fall nicht die Frage, welche Deutung richtig ist. Wichtig ist nicht das Ergebnis, sondern der Weg: Im Laufe der Interpretation von Joh 4,29 kommt das eigene Glaubensverständnis ins Spiel. Die eigenen Prämissen werden hinterfragt und bewusst. Auslegen ist immer ein Erlebnis, bei dem in einem Dialog zwischen den eigenen Erfahrungen und Überzeugungen des Lesers und dem Wortlaut des Textes Sinn entsteht. Es ist nicht so, dass der Leser den Text besitzt und ihn immer besser versteht, sondern umgekehrt: der Text »versteht« den Leser und sagt ihm, wer er ist. Einen Bibeltext zu interpretieren heisst immer gleichzeitig selber interpretiert zu werden.

Zweifelt du?

Eine Frage nach der religiösen Gesinnung. Eine Frage nach der inneren Überzeugung. Eine schwierige Frage.

Zweifelt die Samaritanerin nach ihrer Begegnung mit Jesus (Joh 4,1–42)?

Eine Frage nach dem eigenen Glaubensverständnis. Eine Frage der Textauslegung. Ein spannendes Rätsel.

— Marion Moser ist wissenschaftliche Assistentin am Lehrstuhl für Neutestamentliche Wissenschaft mit Schwerpunkt Antikes Judentum und Hermeneutik an der Universität Zürich.

»Alles ist möglich dem, der glaubt!« versus »Ich glaube, hilf meinem Unglauben!«

Nadine Kessler

»Ich glaube, hilf meinem Unglauben!« ist der verzweifelte Ausruf eines Vaters, dessen Kind krank ist, und der Jesus um Hilfe bittet. Sein Ruf steht in einer Wundererzählung im Markusevangelium (Mk 9,24). Diese gibt Einblick in das Glaubensverständnis jenes Evangeliums und in seine theologische Reflexion über Glaube und Unglaube (1.). Wie verhalten sich die widersprüchlichen Größen Glaube und Unglaube zueinander? Wie kann Glaube ungläubig sein und Unglaube zum Glauben werden? Um diesen Fragen nachzugehen, soll die Wundererzählung in Mk 9,14-28 mit dem Doppellogion vom sprichwörtlich Berge versetzenden Glauben und dem Bittgebet in Mk 11,22-25 verglichen werden. Anhand dieser Texte soll veranschaulicht werden, dass Mk das Gebet als Hinwendung zu Gott versteht, in dem der Unglaube zum Glauben vordringt und darauf vertraut, dass Gott Bitten erhört (2.). Abschliessend wird ein Resümee gezogen (3.).

»Ich glaube, hilf meinem Unglauben«. Ein »Gebetsruf« im Kontext von Mk 9,14-28

Im paradoxen Gebetsruf aus Mk 9,24 spricht sich die Gleichzeitigkeit von Glaube und Unglaube aus. Er steht im Kontext einer Wundererzählung, in der es um die Heilung eines epileptischen Kindes geht (9, 14-28). In ihr verbinden sich gattungstypische Elemente der Therapien und Exorzismen.¹ Spannungen und Doppelungen innerhalb der Erzählung veranlassten zu literarkritischen Trennungen und der Annahme, es handele sich um ursprünglich zwei eigenständige Überlieferungen.² Pesch³ hat dagegen überzeugend die Einheitlichkeit der Erzählung aufgezeigt. Redaktionelle Eingriffe seitens des Evangelisten verdanken sich der Platzierung der Wundererzählung im Mikrokontext sowie im Gesamtaufbau des

¹ R. Pesch, Das Markusevangelium (HThKNT II/2), Freiburg i. Br. 2001, 95; s. ausführlich P. Dschulnigg, Das Markusevangelium (ThKNT), Stuttgart 2007, 252.

² Vgl. die ausführliche Wiedergabe der Diskussion bei J. Gnllka, Das Evangelium nach Markus (EKK II/2), Neukirchen-Vluyn 1979, 44f.

³ Pesch, Das Markusevangelium, 85.

Evangeliums, und Spannungen sowie Doppelungen erklären sich aus dem intendierten Erzählverlauf.⁴

In V. 14 setzt mit einem Ortswechsel ein neuer Erzählabschnitt ein. Jesus und drei seiner Jünger werden Zeugen eines Konflikts zwischen den übrigen Jüngern und Schriftgelehrten. Eine Menschenmenge hatte sich um die Diskutanden gebildet. Diese strömt nun Jesus entgegen und begrüßt ihn. Es wird erzählt, dass sie sich aufgrund der Gegenwart Jesu entsetzten (V. 15). Damit entspricht das Verhalten der Menschenmenge der Reaktion der Menschen auf Jesu erstes lehrendes und heilendes Auftreten (1,27). Der Erzähler gibt damit den Hinweis, dass das im folgenden Geschilderte im Lichte des bislang berichteten Wirkens Jesu und seiner Reich Gottes Verkündigung verstanden werden will.⁵

Die VV. 16–18 bilden den Auftakt eines Dialogs, der in den Redeteilen Jesu zunächst die Menge einbezieht und sich später zu einem Zwiegespräch zwischen Jesus und dem Vater des kranken Kindes entwickelt (VV. 21–24). Dieser nennt auf die Frage Jesu hin den Grund der Auseinandersetzung. Er hatte die Jünger gebeten, den sprachlosen Geist (πνεῦμα ἄλογον V. 17) hinauszuerwerfen, der sein Kind quält, aber den Jüngern fehlte die Kraft dazu.⁶ Jesus begründet das Jüngerversagen mit dem Unglauben (V. 19), der jedoch nicht auf die Jünger beschränkt, sondern das Wesen jenes γένος sei. Hier scheint eine grundsätzliche Beurteilung durch: Das Problem des Unglaubens wird als allgemein menschliches Phänomen benannt, das in der Ablehnung Jesu und seiner Verkündigung als Angebrochensein des Reiches Gottes besteht.

⁴ So ist nun das Subjekt in V. 9,14 aus der vorangehenden Erzählung von der Verklärung Jesu (9,2–13) in Anwesenheit dreier seiner Jünger übernommen, während es in der vormarkinischen Überlieferung auf den Wundertäter allein bezogen war. Die Jünger werden in V. 14 als in sich undifferenzierte Gruppe indirekt doppelt genannt. Sie treten damit in den Fokus des Interesses. Vgl. auch Pesch, *Das Markusevangelium*, 86f.

⁵ F. Hahn, *Das Verständnis des Glaubens im Markusevangelium*, in: Ders./H. Klein (Hg.), *Glaube im Neuen Testament* (BThSt 7), Neukirchen-Vluyn 1982, 43–67 (54f.); O. Hofius, *Die Allmacht des Sohnes Gottes und das Gebet des Glaubens*, ZThK 101 (2004), 117–137, hier 117.

⁶ Als sperrig erweist sich die zweifache Schilderung vom Bringen des Kindes zu Jesus in den VV. 17 und 20, die bei Mt und Lk fehlt. Wird sie nicht mit der Annahme begründet, es handele sich um eine ursprünglich eigenständig überlieferte Bitte um Heilung einer anderen Symptomatik (vgl. die erneute Krankheitsdarstellung in V. 20), kann sie aus der Erzählabsicht in V. 17 als Fehlverhalten erklärt werden, das in V. 20 eine Korrektur erhält: der Kranke soll zu Jesus statt zu den Jüngern gebracht werden. Vgl. O. Hofius, *Die Allmacht des Sohnes Gottes und das Gebet des Glaubens*, 122.

»Alles ist möglich, dem der glaubt« versus »Ich glaube, hilf meinem Unglauben!«

Nachdem Jesus gefordert hat, das Kind zu ihm zu bringen (V. 19), erscheint der eingeschaltete Dialog zwischen ihm und dem Vater (VV. 21–24) als retardierendes Moment: die Heilung bleibt aus, stattdessen kämpft der Junge gegen die Symptome. Diese entsprechen dem Krankheitsbild der Epilepsie (V.20), die vor dem Hintergrund einer mythologisch-metaphorischen Vorstellungswelt als Besessenheit aufgefasst wurde. In Mk 9,14–28 wird sie auf einen sprachlosen und unreinen Geist zurückgeführt.⁷ Dieser reagiert auf die Begegnung mit Jesus aktiv (9,20) und entspricht damit dem bei Mk beschriebenen Verhalten von Dämonen, die die Identität Jesu erkennen.⁸

Die zweifache Schilderung der Krankheit (VV. 18. 21f.) pointiert die Hoffnungslosigkeit. Anstelle des Kranken rückt der ungläubig glaubende Vater ins Zentrum der Erzählung. Die Heilung selbst wird erst nach der erzählerischen Klimax beschrieben (VV. 25–27), d.h. erst nach der Aussage Jesu »Alles ist möglich dem, der glaubt!« und dem Aufschrei des Vaters »Ich glaube, hilf meinem Unglauben!« (V. 23f.). Die Hervorhebung des Unglaubens der Jünger und der Schriftgelehrten sowie die zentrale Stellung des Dialogs Jesu mit dem zweifelnden Vater lässt die Wunderhandlung in den Hintergrund treten. Im Fokus steht eine theologische Reflexion über Glaube und Unglaube,⁹ deren Rahmen die Wundererzählung bildet.

Was aber bedeuten πίστις und ἀπιστία? Und was meint die Aussage »Alles ist möglich dem, der glaubt!« (V. 23)? Um diese Fragen zu klären, soll zunächst das Gespräch zwischen Jesus und dem Vater (VV. 22–24) betrachtet werden.

⁷ J. N. Neumann, Besessenheit, in: K. Scherberich (Hg.), Neues Testament und Antike Kultur, Bd. 2: Familie – Gesellschaft – Wirtschaft, Neukirchen-Vluyn 2005, 71–74, hier 71; M. Ebner, Jesus von Nazaret in seiner Zeit (SBS 196), Stuttgart 2003, 71. Der antike Volksglaube stellte sich Besessenheit als Ergriffensein der Person von personalen Größen dar. Sie werden mit Dämonen und Totengeistern identifiziert. Man nahm an, diese gelangten über Körperöffnungen in den Menschen, was auf die mythologisch gedeutete Erfahrung zurückgehen dürfte, dass Parasiten in den Körper eindringen und Menschen krank machen. Vgl. weiter R. von Bendemann, Christus als Arzt. Krankheitskonzepte in den Therapieerzählungen des Markusevangeliums (Teil I), in: BZ (54/1) 2010, 36–53; (Teil II), in: BZ (54/2) 2010, 162–178.

⁸ Mk 1,25.34; 3,12.

⁹ Das belegen das gehäufte Vorkommen an Derivaten der πιστ- bzw. απιστ- Stämme (VV. 19.23f.), die Formulierungen mit δύναμαι (VV. 22f.), die Darstellung des Heilungserfolges als ἀνάστασις (V. 27) sowie das abschließende Lehrgespräch zwischen Jesus und den Jüngern, das das Gebet als Seinsmodus glaubender Existenz benennt (VV. 28f.).

1.1 »Ich glaube, hilf meinem Unglauben!« in der Konfrontation mit: »Alles ist möglich dem, der glaubt!«

Angesichts der Not des Kindes fragt Jesus den Vater, seit wann der Junge unter der Krankheit leide (V. 21). Die Antwort des Vaters »seit seiner Kindheit« kann ebenso wie die drastische Krankheitsschilderung auf die Zweifel an einer möglichen Heilung hinweisen.¹⁰ Das scheint auch die konditional formulierte an Jesus gerichtete Bitte des Vaters auszudrücken: »Wenn du aber etwas vermagst, hilf uns« (V. 22). Noch einmal klingt die enttäuschte Hoffnung an, dass die Jünger und Schriftgelehrten nicht dazu in der Lage waren, dem Kind zu helfen.¹¹ Zudem gibt die Verzweiflung des Vaters Einblick in die schwierige soziale Situation in einer Gesellschaft, in der Epilepsie als Besessenheit gedeutet und auf Dämonen zurückgeführt wurde. Die Krankheitssymptome konnten Außenstehende derart verunsichern, dass die Erkrankten von der Gesellschaft ausgeschlossen wurden. Das Neue Testament erzählt häufig von Besessenen, deren Leiden auch als Spiegelbild einer Gesellschaft gedeutet werden können, die unter Fremdherrschaft und Einfluss verschiedener Kulturen stand.¹²

Während sich der Vater von den Jüngern noch eine Austreibung des Geistes erhofft hatte (V. 18), erbittet er von Jesus nur noch Hilfe und Mitleid. Jesus kommentiert diese Bitte als Ausdruck mangelnden Vertrauens: Er nimmt die Worte des Vaters auf – »wenn du kannst« – und konfrontiert sie gleich darauf mit der Aussage »Alles ist möglich, dem der glaubt!« (V. 23). In diesem Moment brechen sich die Emotionen des Vaters Bahn. Er schreit auf: »Ich glaube, hilf meinem Unglauben!« Damit ist die Klimax des Gesprächs erreicht: Der Vater bekennt seine πίστις, um ihr zugleich seine ἀπιστία gegenüberzustellen (V. 24).¹³ Statt die heilende Macht Jesu für möglich zu halten, überbietet die Negation jedes Glaubens den Zweifel. Dennoch klingt in dem Gebetsruf des Vaters auch der Wunsch an, »ich will vertrauen, ver helfe mir dazu, meinen Zweifel zu überwinden«.¹⁴ Die

¹⁰ R. Pesch, Das Markusevangelium, 91.

¹¹ G. Theissen, Urchristliche Wundergeschichten (StNT 8), 71998, 139f. Einen anderen Aspekt hebt Hofius, Die Allmacht des Sohnes Gottes und das Gebet des Glaubens, 123–126, hervor. Er versteht τὸ als adverbialen Akkusativ, so dass die Frage des Vaters »im Sinn eines emphatischen »wenn irgend möglich« der nachdrücklichen Unterstreichung einer Bitte« (124) diene. Sie sei daher nicht Ausdruck des Zweifels, sondern »Ruf aus der Tiefe äußerster Not« (126).

¹² Theissen, Urchristliche Wundergeschichten, 248. Vgl. den Besessenen von Gerasa (Lk 8, 26–39), dessen Dämon Legion genannt wird.

¹³ Vgl. die übrigen ἀπιστία Belege in Mk 6,6 und im sekundären Mk-Schluss 16,14.

¹⁴ H. F. Bayer, Das Evangelium des Markus, HTA, Witten 2008, 337.

»Alles ist möglich, dem der glaubt« versus »Ich glaube, hilf meinem Unglauben!«

folgende Heilung des Kindes ereignet sich nun unabhängig vom Glauben des Vaters.

»Alles ist möglich dem, der glaubt!« Ist diese Aussage auf Jesus zu beziehen? Oder fordert dieser den Vater auf zu glauben? Auf wen ist das πιστεύειν aus V. 23 zu beziehen? Hier von der πίστις Jesu zu sprechen, wird zuweilen mit dem Hinweis abgelehnt, dass an keiner anderen Stelle im Markusevangelium der Glaube Jesu ausgesagt sei.¹⁵ Der Aufbau der Erzählung allerdings legt nahe, dass es sich in V. 23 um eine Selbstaussage Jesu handelt. Er nimmt die an ihn gerichtete zweifelnde Anfrage des Vaters wiederholend auf und bezieht das Vermögen zu heilen auf sich. »Jesu Wirken tritt also in ein ganz spezielles Licht: Er ist nicht nur der, mit dem Gottes eschatologische Herrschaft verwirklicht wird und der Gottes Handeln in Gang setzt, er ist gleichzeitig derjenige, der den Menschen in ihrer Glaubensnot gegenüber Gott helfen und beistehen soll.«¹⁶ Jesus erscheint hier als der Stellvertreter Gottes auf Erden, der menschgewordene Gott. Mit seiner Zuwendung zu den Menschen, hier als Heilung erzählt, verwirklicht er Gottes Willen. Der Glaube Jesu ist das gehorsame Sich-Unterstellen¹⁷ unter den Heilswillen Gottes. Die Evangelisten verwenden für diese Deutung ihrer Sicht der Geschichte Jesu zuweilen Zitate aus dem Alten Testament. So kommentiert Mk die Heilung eines Taubstummen mit einem Zitat aus dem Propheten Jesaja (35,5): »Gut gemacht hat er alles, die Tauben macht er hören und die Stummen sprechen.« Aufgrund dieser Deutung des Handelns Jesu als Bevollmächtigter Gottes, erkennt der zweifelnde Vater in Jesus »Quelle und Grund« des Glaubens. Jesu Glaube manifestiert sich darin, dass er sich »der Wirklichkeit Gottes preisgibt und [...] darauf [...] seine Existenz gegründet sein läßt [...] und die ganze Existenz zum Einsatz«¹⁸ bringt.

¹⁵ G. Barth, Glaube und Zweifel in den synoptischen Evangelien, ZThK 72 (1975), 267–292, hier 279f. G. Ebeling, Jesus und Glaube, ZThK 55 (1958), 64–110, hier 98, hingegen geht von einer Identifikation Jesu mit dem von ihm verkündigten Glauben aus.

¹⁶ Hahn, Das Verständnis des Glaubens im Markusevangelium, 59. Vgl. Ebeling, Jesus und Glaube, 101.

¹⁷ Von Gehorsam spricht auch Ebeling, ebd..

¹⁸ Ebeling, ebd. Etwas anders argumentiert Hofius, Die Allmacht des Sohnes Gottes und das Gebet des Glaubens, 127–129, dessen Aussageintention aber letztlich vergleichbar ist. Seiner Meinung nach handelt es sich bei der Wendung πάντα δυνατά um eine »geprägte Formulierung« (128) für die Allmacht Gottes, zudem bestimmt er den Dativ τῷ πιστεύοντι als Dativus commodi, so dass er übersetzt »Alles ist mir (sc. Jesus) möglich – dir zugute, wenn du glaubst.«

Hat der Vater Jesus missverstanden, wenn er ruft »Ich glaube, hilf meinem Unglauben!« und Jesu Selbstaussage als Zusage und Aufforderung an jeden Glaubenden versteht? Die paradoxe Reaktion des Vaters stellt keineswegs ein Missverstehen der Antwort Jesu dar.¹⁹ Im Ineinander von Glaube und Unglaube erfährt der Vater, dass Jesu Glaube und sein Vertrauen in Relation zueinander stehen. Jedoch nicht in dem Sinne, dass der Glaube des Vaters die Bedingung der Möglichkeit der πίστις Jesu sei oder das Vertrauen des Vaters die Ursache für die erzielte Wirkung der Heilung darstellte. Das existenziell Ermutigende und Befreiende der Wundererzählung besteht in der Aussage, »dass der Glaube keine menschliche Möglichkeit ist, sondern dem Menschen durch den rettenden Christus entlockt wird« und er »damit ihrer Suche nach Hilfe die Eindeutigkeit des Glaubens zuerkennt.«²⁰ Im Ringen nach Glauben erkennt der Vater, dass Christus sich insofern vom Vertrauen des Menschen abhängig macht, als dass der Glaube eine Beziehung zwischen Retter und Gerettetem begründet. Diese Relation betrifft die gesamte Existenz des Menschen, zu der die Erfahrung von Glaube und Unglaube gleichermaßen gehören. Bornkamm beschreibt Glaube daher treffend als »Widerspiel alles Zweifelns«, als »ein Geschehen zwischen Macht und Ohnmacht«.²¹

Anders als die Jünger und Schriftgelehrten gelangt der Vater gerade im Unglauben zum Glauben. Er vertraut darauf, dass er sich in seinem Unglauben an Christus wenden kann, weil dieser die »Wirklichkeit Gottes in der Welt verkörpert.«²² Mit dem paradoxen Bekenntnis ungläubigen Glaubens richtet der Vater seine Existenz auf denjenigen aus, der es vermag, Glauben hervorzurufen und mit Unglauben konfrontiert zu werden.²³ »Ich glaube, hilf meinem Unglauben!« kann daher als Gebetsruf bezeichnet werden.

In diesem Sinne kommentiert Mk in 9,28f. auch die erfolgte Heilung. Er lässt die Erzählung mit einer Belehrung der Jünger durch Jesus schliessen, in der das Gebet als Ermöglichungsgrund der Heilung genannt wird. Das Gebet ist verstanden als charakteristi-

¹⁹ So Barth, Glaube und Zweifel in den synoptischen Evangelien, 280.

²⁰ H. Weder, Glaube-Hoffnung-Vertrauen. Thesen zu Beobachtungen aus neutestamentlich-hermeneutischer Perspektive (erscheint in: I.U. Dalferth/S. Peng-Keller (Hrsg.), Theologische Vertrauensfragen. Die ökumenische Diskussion um den Glauben als fiducia, Freiburg i. Br. 2012 (Quaestiones disputatae); Manuskript, 4.

²¹ G. Bornkamm, Jesus von Nazareth (UTB 19), Stuttgart 1995, 121.

²² Weder, Glaube-Hoffnung-Vertrauen, Manuskript, 1.

²³ Analog hierzu kann Paulus vom Glauben an den Gott sprechen, der den Gottlosen rechtfertigt. Der Mensch erkennt sich erst in der Begegnung mit Jesu πίστις als ungläubig (vgl. auch Gal 2,16 bzgl. der Erkenntnis des Sünderseins aller Menschen).

»Alles ist möglich, dem der glaubt« versus »Ich glaube, hilf meinem Unglauben!«

scher »Ausdruck des Glaubens, der sich vertrauend auf das Wirken Gottes verläßt«²⁴ – und, wie der Evangelist Mk zeigt – ebenso der Unglaube Ausdruck finden kann.

Mit der Erwähnung des Gebets schafft Mk eine Überleitung zu einer weiteren Reflexion über Glaube und Unglaube bzw. Zweifel, in der dem Gebet eine zentrale Rolle zukommt. Das Doppellogion vom Berge versetzenden Glauben und dem Bittgebet in Mk 11,24f. hat viele Parallelen mit der Wundererzählung in Mk 9,14–28: Glaubensvollmacht versus Unglaube; Zweifel und Gebet werden thematisiert.

Aufgrund der begrifflichen, inhaltlichen sowie strukturellen Übereinstimmungen mit der besprochenen Wundererzählung, soll im folgenden das Doppellogion vom »Berge versetzenden« Glauben und dem Bittgebet betrachtet werden.

Das Doppellogion vom Berge versetzenden²⁵ Glauben und dem Bittgebet

Das Logion vom Berge versetzenden Glauben ist fester Bestandteil der synoptischen Überlieferung. Darüber hinaus findet sich eine motivliche Allusion bei Paulus (1 Kor 13, 2). Der ursprüngliche Wortlaut des Logions kann nicht rekonstruiert werden. Im Markusevangelium hat es folgende Gestalt:

22 Und Jesus antwortete ihnen und sagte: Habt Glauben an Gott! 23 Amen, ich sage euch: Wer zu diesem Berg spräche: Werde weggetragen und ins Meer geworfen, und nicht zweifelte in seinem Herzen, sondern glaubt, dass geschieht, was er sagt, dem wird es zuteil werden. (Mk 11,22f.)

Während Mt und Lk konditional formulieren,²⁶ stellt Mk den Worten Jesu über den Berge versetzenden Glauben den Imperativ »Habt Glauben an Gott« (V. 22) voran. Das zeigt, dass »Glaube sein eigentliches Wesen in der Beziehung auf ein Gegenüber hat. Die Substanz des Glaubens ist dessen Relation.«²⁷ Der Vergleich der

²⁴ Hahn, Das Verständnis des Glaubens im Markusevangelium, 50 Anm. 36.

²⁵ Der griechische Text spricht von einem Berg (Sg.), der sich emporhebt, d.h. ent wurzelt wird. Aufgrund des metaphorischen Gebrauchs bei Mk übernehme ich die im Deutschen sprichwörtliche Rede vom Berge versetzenden Glauben.

²⁶ Vgl. den detaillierten synoptischen Vergleich bei F. Hahn, Jesu Wort vom berge versetzenden Glauben, ZNW 76 (1985), 149–169, hier 149–157.

²⁷ Weder, Glaube-Hoffnung-Vertrauen, Manuskript, 1.

»Unscheinbarkeit«²⁸ des Glaubens mit einem Senfkorn – πίστιν ὡς κόκκον σινάπεως (Mt 17,20; Lk 17,6) – fehlt bei Mk.

Es fällt auf, dass Mk und Mt dem Glauben den Zweifel gegenüberstellen. Der matthäische und markinische Text wird damit transparent für eine Reflexion über Glaube und Zweifel: Beide adressieren ihren Text an die Jünger, d.h. aus nachösterlicher Perspektive an die christliche Gemeinde.²⁹ Beide Evangelisten lokalisieren damit das Verhältnis Glaube und Zweifel nicht etwa in einem missionarischen Kontext oder als Kriterium zur Differenzierung zwischen Glaubenden und Nicht-Glaubenden. Schauplatz des Gegeneinanders von Glaube und Zweifel ist das Individuum, wie beim Vater in der Wundererzählung,³⁰ als auch die Gemeinschaft der ersten Christen. Darüber hinaus verbinden Mt und Mk das Logion vom Berge versetzenden Glauben mit dem Logion vom Bittgebet.³¹ Der Mk-Text lautet:

24 Darum sage ich euch, alles worum ihr betet und bittet, glaubt, dass ihr es empfangen habt, und es wird euch zuteil werden. 25 Und wenn ihr steht und betet, vergebt, wenn ihr etwas gegen jemanden habt, damit auch euer Vater in den Himmeln euch eure Verfehlungen vergibt. (Mk 11,24f.)

Ein Blick auf den Aufbau der Evangelien zeigt, dass die Synoptiker die Logien ihrer jeweiligen Aussageintention entsprechend in den Gesamtaufbau ihres Evangeliums integriert haben. Änderungen und Einfügungen erhellen das jeweilige Glaubensverständnis.³²

Bei Mk stehen sowohl 9,23f. als auch das Logion vom Berge versetzenden Glauben im Kontext eines Wunders,³³ das sich auf das voll-

²⁸ Ebeling, Jesus und Glaube, 92.

²⁹ Vgl. zur matthäischen Konzeption des Kleinglaubens, der gerade erst in der Nachfolge zur Diskussion steht: Barth, Glaube und Zweifel in den synoptischen Evangelien, 282–290.

³⁰ Vgl. den verzweifelten Ausruf des Vaters Mk 9, 24 als individuelles Bekenntnis, in: der ein Ich spricht.

³¹ Statt des Begriffs ἀπιστία gebraucht Mk das Verb διακρίνομαι (V. 23); Mt hingegen spricht einmal von ὀλιγοπιστία, in Verbindung mit dem Bittgebet, dann ebenfalls vom Zweifel (Mt 21,21).

³² So überliefern Mk und Mt das Logion im Zusammenhang mit der Verfluchung des Feigenbaumes (Mk 11,22–14; Mt 21,21f.), Mt darüber hinaus im Kontext der Heilung des epileptischen Kindes (Mt 17,20), während es bei Lk als eigenständiges Logion erscheint, das statt eines Berges von einem Maulbeerfeigenbaum spricht, der entwurzelt wird (Lk 17,6).

³³ Aufgrund der Annahme, dass Mk die ursprünglich eigenständigen Logien vom »Berge versetzenden« Glauben und dem Bittgebet zu einer Einheit verbunden hat, konzentriere ich mich auf die Exegese dieser Logien und vermeide eine kontextuelle

mächtige Wort Jesu hin ereignet (11,12–14). Die Glaubensvollmacht bezieht sich wiederum auf Jesus selbst, wird aber nun auf die Glaubenden übertragen. Damit werden die Glaubenden in das Gottesverhältnis Jesu aufgenommen und partizipieren, wie dieser, an der Allmacht Gottes. Das Bild vom Berge versetzenden Glauben kann also als Synonym zur paulinischen und johanneischen Konzeption der Gotteskindschaft gelten.³⁴ Zudem repräsentiert es eine Art »Gruppenmessianismus«, der sich in der Fortführung der vollmächtigen Verkündigung durch die Jünger realisieren soll.³⁵ Und dennoch wirkt das Logion befremdlich. Das Bergmotiv klingt gewaltig, und selbst die metaphorische Deutung bereitet Schwierigkeiten: Dem Glauben wird die Ermöglichung des Unmöglichen zugesagt. Die Spannung hebt sich auch nicht auf, wenn das Logion als »proverbial-type saying« verstanden wird, analog zu Jesu Rede vom Kamel, das durch ein Nadelöhr gelangt.³⁶ Das Wort vom Berge versetzenden Glauben ist unglaublich, lässt zweifeln. Ähnlich unglaublich erscheint das Logion vom Bittgebet. Es verallgemeinert, was das Logion vom Berge versetzenden Glauben mit Hilfe eines Bildes aus der Natur veranschaulicht: πάντα ὅσα προσεύχεσθε καὶ αἰτεῖσθε.

Ein Blick in den griechischen Wortlaut bietet Hilfe: Der Tempuswechsel vom Präsens (γίνεται) zum Futur (ἔσται) reflektiert ebenso wie der Aorist ἐλάβετε, dass das im Glauben Erbetene nicht unmittelbar eintritt bzw. sich entgegen allen Augenscheins bereits realisiert hat, ohne dass die Betenden es wahrgenommen hätten.³⁷ Dadurch wird ein Glaubensverständnis verhindert, das die Empirie als Allmachtsphantasie entlarven würde. Zentral ist die Ermutigung zum Glauben, wie der Imperativ (V. 24) und die Kontrastformulierung »und nicht zweifelte in seinem Herzen, sondern glaubte« (V. 23) betonen. Der Zweifel widerspricht dem Glauben, indem er den

Deutung im Zusammenhang mit dem Fluchwunder gegen den Feigenbaum und der Tempelreinigung. Solch eine Interpretation steht in der Gefahr, »antijudaistische Tendenzen in das NT« einzuschreiben, indem der verfluchte Feigenbaum mit Israel identifiziert wird und als Metapher für die Tempelreinigung fungiert. Das Motiv des »Berg versetzenden« Glaubens würde dann vor dem Hintergrund alttestamentlicher und jüdischer Tradition mit dem richtenden Handeln Gottes verbunden. Hiervor warnt zu Recht Pesch, Das Markusevangelium, 135, mit dem Hinweis, dass der »Feigenbaum sonst nie selbständiges Symbol für Israel« sei.

³⁴ So auch Gnllka, Das Evangelium nach Markus, 135.

³⁵ Begriff von G. Theissen, Gruppenmessianismus. Überlegungen zum Ursprung der Kirche im Jüngerkreis Jesu, JBTh 7 (1992), 101–123.

³⁶ R. T. France, The Gospel of Mark (The New International Greek Testament Commentary), Grand Rapids 2002, 448.

³⁷ Der Aorist betont hier den ingressiven Aspekt. Gegen Gnllka, Das Evangelium nach Markus, 135, der eine futurische Bedeutung annimmt.

Menschen wie sein Vertrauen auf Gott spaltet.³⁸ Die Formulierungen zeugen von der theologischen Reflexion des Mk ebenso wie von der Erfahrung der ersten Christen. Darin erhält der Text seine aktuelle Bedeutung: Die Ermutigung zum Glauben hat paränetische Funktion, sie weiß von der Existenz des Zweifels und der Verzweiflung, der Weltwirklichkeit, die der Botschaft vom Reich Gottes widerspricht.

Wie schon in der Wundererzählung wird das Gebet als »Lösungsstrategie« genannt. Die Aufforderung zum vertrauensvollen Bittgebet schliesst Mk mit der kausalen Konjunktion διὰ τοῦτο (V. 24) an. Somit erklärt Mk das Gebet zu jener Ausdrucksform, in der der »ungläubige Glaube« darauf vertraut, dass sein Zweifel von der Macht Gottes überwunden wird, indem sich der Beter ebendieser Macht und Wirklichkeit Gottes anvertraut.

Allerdings ist das Gebet kein geschlossener Raum zwischen Gott und Mensch. Es reisst den Menschen nicht aus seinen sozialen Bezügen und entbindet ihn nicht von seiner Verpflichtung gegenüber dem Mitmenschen. Wie Christus in den Wundererzählungen als jemand geschildert wird, der die konkrete Not der Menschen wahrnimmt und der aus dem Gebet Kraft zur Heilung empfängt,³⁹ wird auch hier das Gebet an ein ethisches Kriterium gebunden: die Bereitschaft, einander zu vergeben. Die zwischenmenschliche Vergebungsbereitschaft ist die Bedingung dafür, dass Gott die Verfehlungen der Menschen vergibt (11,25). Betender Glaube beschreibt ein »uneingeschränktes Sich-Verlassen und Sich-Hingeben, das dem Menschen Anteil an Gottes eigenem Wirken gewährt«⁴⁰, so dass »die Macht des Glaubens« die »Macht Gottes« ist.⁴¹ Solchem Gebetsglauben als »Gott-in-Aktion-treten-Lassen«⁴² ist die Erhörung immer schon vorweggenommen, da seine »Gewißheit [...] die Gewißheit und Macht Gottes selbst ist«, wie »die Wahrheit und Wirklichkeit« der Worte Jesu »die Wahrheit und Wirklichkeit Gottes ist.«⁴³

³⁸ Pesch, Das Markusevangelium, 205.

³⁹ Mk 7,31–37; Joh 11,1–44.

⁴⁰ Hahn, Das Verständnis des Glaubens im Markusevangelium, 53.

⁴¹ Ebeling, Jesus und Glaube, 96.

⁴² Ebd.

⁴³ Ebd., 97.101.

3. »Alles ist möglich dem, der glaubt!« versus »Ich glaube, hilf meinem Unglauben!«?

Die besprochenen Texte aus dem Markusevangelium provozieren: Un-glaublich klingen die Worte »Alles ist möglich dem, der glaubt!« Viel vertrauter tönt der betende Vater: »Ich glaube, hilf meinem Unglauben!« Ein genauerer Blick auf die Texte will versuchen, die Provokation zu fassen.

Die narrative Analyse der Wundererzählung in Mk 9,14-28 hat gezeigt, dass hier von der Glaubensvollmacht Jesu die Rede ist. Mk erzählt mit einem christologischen Impetus: seine Adressaten sollen in Jesus den erkennen, in dem Gottes Wesen sichtbar wird (vgl. Mk 1,1). Er ist es, der Glauben hervorrufen kann und sich trotz des Unglaubens nicht abwendet. In seiner Zuwendung zu den Menschen realisiert sich Gottes Heilshandeln. Die erfahrene Zuwendung deutet Mk als Befreiung zum Leben und Auferstehung (9,27).

Der Gebetsruf des Vaters »Ich glaube, hilf meinem Unglauben!« veranschaulicht, dass im Gebet auch »ungläubiger Glaube« Ausdruck finden kann und Glaube und Unglaube einander nicht ausschließen.

»Alles ist möglich dem, der glaubt!« überträgt das Doppellogion vom Berge versetzenden Glauben und dem Bittgebet in Mk 11, 22-25 von Jesus auf die Glaubenden. Ihnen wird verheissen, dass sie wie Jesus an der Allmacht Gottes partizipieren, und ihnen alles, worum sie bitten, zuteil geworden sei. Ein Blick auf die Tempora hat gezeigt, dass Glaube und Gebet keine Allmachtsphantasien stillen wollen. Stattdessen kann die Partizipation an der Allmacht Gottes als Aufnahme in das Gottesverhältnis Jesu verstanden werden. Das Logion vom Berge versetzenden Glauben stellt die Analogie der Synoptiker zur paulinischen und johanneischen Konzeption der Gotteskindschaft dar. Glaube ist in der Beziehung zu Gott realisiert.

»Alles, worum ihr betet und bittet, glaubt, dass ihr es empfangen habt, und es wird euch zuteil werden« (Mk 11,24). Diese Zusage Jesu provoziert; sie widerspricht der Weltwirklichkeit, den Erfahrungen der ersten Christen ebenso wie den unsrigen. Das scheint auch dem Evangelisten Mk für seine Zeit bewusst gewesen zu sein. Erneut ist es seine christologische Darstellung, die eine hermeneutische Reflexion dieser provokanten Zusage ermöglicht.

Mk lenkt den Blick seiner Adressaten auf Jesus in Gethsemane. Hier ist es Jesus, der betet. Trotz seines Vertrauens auf die Allmacht

Gottes (14,36),⁴⁴ hat er Todesangst. Nach dem Markusevangelium stirbt er als Gottverlassener: *ελωι ελωι λεμα σαβαχθανι* (15,34) – ein Ausruf des Zweifels und des Unglaubens?! Jesus solidarisiert sich hier mit den Menschen bis in den Tod und die Gottverlassenheit hinein. Mit dieser *theologia crucis* vertritt das Markusevangelium einen Vertrauensglauben, der der Wirklichkeit von Leid und Tod nicht flieht und sich nicht an Wundern messen lässt. Die Erzählungen des Mk veranschaulichen, dass das Schicksal Jesu wie das des Vaters nicht in Leid und Tod enden. Vielmehr verheißt der Glaube Leben (16,6; 9,27).

Das Markusevangelium ermutigt zum Gebet als Ausdrucksform »ungläubigen« wie auch vertrauenden Glaubens, indem es Jesus als Betenden beschreibt und die Glaubenden als von Jesus zum Gebet Aufgeforderte. Die Forderung, nicht zu zweifeln, hat paränetische Funktion.

Und: Das Gebet ist an ein ethisches Kriterium gebunden: die gegenseitige Vergebungsbereitschaft (11,25). Darin findet sich ein Kern urchristlicher Überzeugung, wie auch die paulinische Parallele vom Motiv des Berge versetzenden Glaubens die Liebe zum Maßstab macht (1 Kor 13,2).

So wollen die behandelten Texte des Markusevangeliums ermutigen zu Glaube und Gebet als Vertrauen auf das »Wirken-Lassen des Rettenden«,⁴⁵ und sie ermöglichen die Identifikation mit der paradoxen Gestalt des Vaters, der unter der Weltwirklichkeit leidet und betet: »Ich glaube, hilf meinem Unglauben!«

— Nadine Kessler ist wissenschaftliche Assistentin am Lehrstuhl für Neutestamentliche Wissenschaft mit Schwerpunkt Antikes Judentum und Hermeneutik an der Universität Zürich.

⁴⁴ Anstelle der Allmacht Jesu oder der Glaubenden ist hier wie in Mk 10,27 von der Allmacht Gottes die Rede 14,36.

⁴⁵ Weder, Glaube-Hoffnung-Vertrauen, 2.

»Denn er ›zweifelte‹ nicht an der Verheissung Gottes durch Unglauben« (Röm 4,20)

Über das »Nichtzweifeln« Abrahams

Benjamin Schliesser

1. Was heisst »Zweifel«

Unter »Zweifel« versteht man gewöhnlich »den mentalen Zustand der Ungewissheit und den Akt des Infragestellens (Bezweifelns).«¹ Etymologisch leitet sich das Wort »Zweifel« aus dem Zahlwort »zwei« und dem Suffix »-falt« ab, welches für die Bildung von Multiplikativzahlwörtern verwendet wird.² In seinem Aufsatz »An Gott zweifeln« – eine logische Untersuchung« erläutert Gunter Zimmermann:

»Die Sprachgeschichte macht klar, dass der Zweifler unsicher und ungewiss ist – Unsicherheit und Ungewissheit gehören zweifellos zu den mit ›Zweifel‹ verbundenen Konnotationen –, weil er zwei Einstellungen zu einem [...] ›Sachverhalt‹ besitzt. Er lehnt ihn nicht total ab, er verneint und negiert ihn nicht, er behauptet auch nicht von vornherein, dass er ›nichtig‹ oder ›falsch‹ sei, aber er akzeptiert ihn auch nicht ohne weiteres, er bejaht oder affirmiert ihn nicht, er behauptet nicht von vornherein, dass er ›existent‹ oder ›richtig‹ sei. Wie man in der Alltagssprache so sagt, ist er ›im Zweifel‹, das heisst, er steht zwischen den beiden fundamentalen Einstellungen der Bejahung oder Verneinung und hält in diesem Zustand des Zweifels beide Positionen für möglich, beide für möglicherweise ›wahr‹.«³

¹ St. Lorenz, Art. Zweifel, Historisches Wörterbuch zur Philosophie 12 (2004), Sp. 1520–1527, 1520.

² Vgl. G. Zimmermann, »An Gott zweifeln« – eine logische Untersuchung, NZSTh 48 (2006) 305–320, 307. Zimmermann verweist auf F. Kluge, Etymologisches Wörterbuch der deutschen Sprache (unter Mithilfe von M. Bürgisser u. B. Gregor völlig neu bearbeitet von E. Seebold), Berlin u.a. 1989, 201 (zu »-falt«, »-fältig«) und 820 (zu »Zweifel«).

³ Zimmermann, »An Gott zweifeln« – eine logische Untersuchung, 307.

2. »Zweifelte« Abraham?

Paulus kommt an zwei Stellen im Römerbrief auf den »Zweifel« zu sprechen, in Röm 4,20 und in Röm 14,23 – zumindest, wenn man gängigen Übersetzungen und Auslegungen folgt. In seinem »Abrahamkapitel« Römer 4 bietet Paulus eine »Wesensbeschreibung des Glaubens Abrahams,«⁴ die folgenden Aspekt beinhaltet: »Denn er »zweifelte« nicht an der Verheissung Gottes durch Unglauben (οὐ διεκρίθη τῇ ἀπιστίᾳ), sondern wurde stark im Glauben und gab Gott die Ehre.«⁵ Folgt man der genannten Beschreibung des Zweifels, dann bringt Paulus hier zum Ausdruck, dass Abraham *nicht* im Zweifel war, dass er also nicht »zwischen den beiden fundamentalen Einstellungen der Bejahung oder Verneinung« stand, sondern den »Sachverhalt«, d.h. den Verheissungsinhalt für möglich, für wahr hielt. In einer theologisch tiefgründigen Untersuchung über den Gedankengang des Paulus in Römer 4, äussert Joachim Jeremias:

»Wir erhalten also folgenden Sinn: [...] Abraham hat nur das verheissende Wort, nichts sonst. Aber er hält Gottes Wort für das Gewisseste, das Sicherste, was es gibt. Er klammert sich an das Wort. Er glaubt ihm, ohne sich beirren zu lassen. Mit diesem unbeirrten Vertrauen gab er Gott die Ehre.«⁶

Diese Übersetzungs- und Auslegungspraxis wird so gut wie nie hinterfragt, *obwohl* es weder vorneutestamentlich noch in den ersten Jahrhunderten danach *keinen* (eindeutigen) Beleg dafür gibt, dass das von Paulus verwendete Verb διακρίνεσθαι im klassisch-hellenistischen Gebrauch jemals die Bedeutung »zweifeln« im Sinne eines »mentalens Zustands« angenommen hat. Die gängigen Lexika führen drei Bedeutungsfelder von διακρίνεσθαι im Medium/Passiv auf⁷: 1. getrennt werden oder sich auflösen, 2. zu einer Ent-

⁴ J. Roloff, Abraham im Neuen Testament. Beobachtungen zu einem Aspekt Biblischer Theologie, in: Ders., Exegetische Verantwortung in der Kirche. Aufsätze, hg. v. M. Karrer, Göttingen 1990, 231–254, 247.

⁵ So die Lutherübersetzung (1984). Die Zürcher Bibel übersetzt (2007): »An der Verheissung Gottes liess er sich durch Unglauben nicht irremachen, sondern er wurde stark im Glauben, gab Gott die Ehre.«

⁶ J. Jeremias, Die Gedankenführung in Röm 4. Zum paulinischen Glaubensverständnis, in: Foi et Salut selon S. Paul. Épître aux Romains 1,16, AnBib 42, Rom 1970, 51–58 (mit Diskussionsbeiträgen von E. Schweizer, M. Barth, R. Pesch, J. Cambier, St. Lyonnet u. W.C. van Unnik, 59–65), 57.

⁷ Vgl. die Analyse einer Reihe von Lexika und Wörterbüchern bei P. Spitaler, Διακρίνεσθαι in Mt. 21:21, Mk. 11:23, Acts 10:20, Rom. 4:20, 14:23, Jas. 1:6, and Jude

scheidung kommen und 3. sich widersetzen, widersprechen, streiten. Nichtsdestotrotz hält Jeremias fest: »Διακρίνεσθαι [...] ist in der Bedeutung »zweifeln, zaudern« zwar vorneutestamentlich nicht belegt, im Neuen Testament selbst aber so stark bezeugt, dass diese Bedeutung gesichert ist.«⁸ Er beruft sich mit seiner Aussage wie viele andere auf Walter Bauers »Griechisch-deutsches Wörterbuch«, welches notiert, dass die Bedeutung »Bedenken tragen, zweifeln« »erst seit d[em] NT nachweisbar« sei.⁹ Es wird also davon ausgegangen, dass διακρίνεσθαι in den Schriften des Neuen Testaments eine entscheidende Bedeutungsverschiebung erfahren hat, die zwar in einer der Grundbedeutungen des Wortes angelegt ist, aber erst in den neutestamentlichen Zusammenhängen in Erscheinung tritt: Aus der Bedeutung »streiten« – so insinuiert der Wörterbucheintrag – ergebe sich der innere Vorgang des »mit sich im Streite-Seins«; und daraus wiederum lasse sich die Bedeutung »Bedenken tragen« und »zweifeln« ableiten.¹⁰

Durchläuft also das Wort διακρίνεσθαι im Neuen Testament eine semantische Sonderentwicklung? Zeigt sich hier eine Eigentümlichkeit des neutestamentlichen Griechisch? Oder ist dies gar ein Beleg für die »sprachbildende Kraft des Evangeliums«¹¹? Wäre dies der Fall, so würde gewissermassen durch die Hintertür eine Variante der *Philologia sacra* Einzug halten, die doch spätestens seit den *Bibelstudien*¹² Adolf Deissmanns aus dem Raum der Exegese verbannt wurde. Forschungsgeschichtlich kommt Deissmann ja das Verdienst zu, nachgewiesen zu haben, dass die Autoren des Neuen Testaments kein »Bibelgriechisch« verwendeten, sondern die weit-

22 – the »Semantic Shift« that Went Unnoticed by Patristic Authors, NT 49 (2007) 1–39, 1f. Anm. 2.

⁸ Jeremias, Die Gedankenführung in Röm 4, 56. Jeremias verweist in einer Anmerkung auf die neutestamentlichen διακρίνεσθαι-Belege: Mt 21,21; Mk 11,23; Lk 11,38 v.l. (D 05 = Codex Bezae); Apg 10,20; Röm 4,20; 14,23; Jak 1,6 (2x); Jud 22. Zu ergänzen wäre hier Apg 11,12 v.l. (Mehrheitstext). Διακρίνεσθαι erscheint ferner in (vermeintlich) anderer Bedeutung in Apg 11,2, Jak 2,4 und Jud 9.

⁹ W. Bauer, Griechisch-deutsches Wörterbuch zu den Schriften des Neuen Testaments und der frühchristlichen Literatur (hg. v. K. Aland u. B. Aland), Berlin u.a. 1988, 370.

¹⁰ Ebd.

¹¹ F. Büchsel, Art. κρίνω κτλ., Theologisches Wörterbuch zum Neuen Testament 3, Stuttgart 1938, 920–955, 951.

¹² Vgl. A. Deissmann, *Bibelstudien*. Beiträge, zumeist aus den Papyri und Inschriften, zur Geschichte der Sprache, des Schrifttums und der Religion des hellenistischen Judentums und des Urchristentums, Marburg 1895; Ders., *Neue Bibelstudien*. Sprachgeschichtliche Beiträge, zumeist aus den Papyri und Inschriften, zur Erklärung des Neuen Testaments, Marburg 1897.

hin geläufige und gebräuchliche griechische Allgemesprache, die sog. Koine. Ihm lag, wie er in einer »Selbstdarstellung« formulierte, an der »Säkularisation der dogmatischen Philologia sacra.«¹³ Seine Forschungsergebnisse sollten in ein gross angelegtes Wörterbuch zum Neuen Testament münden,¹⁴ doch wurde dieser Plan erst von Walter Bauer im genannten Wörterbuch verwirklicht¹⁵ – welches aber, wie gesagt, im Falle des Verbs διακρίνεσθαι die Maximen des »Meisters« aus dem Blick zu verlieren schien.

So legen also schon die Epoche machenden philologischen Studien eines Adolf Deissmann eine gewisse Zurückhaltung nahe, wenn es um die Besonderheit des neutestamentlichen Griechisch und um neutestamentliche Spezialbedeutungen geht. Letztlich war es also nur eine Frage der Zeit, bis die in den Wörterbüchern und Kommentaren üblichen sprachgeschichtlichen Erklärungen in Zweifel gezogen wurden. Einige wenige neuere Ansätze verzichteten daher auf die Hypothese, dass das Neue Testament einen weiteren Aspekt zur Bedeutungsskala des Wortes διακρίνεσθαι beigesteuert oder gar einen semantischen Sprung vollzogen hat und erklären die Belegstellen auf der Grundlage griechisch-hellenistischer Bedeutungskategorien.¹⁶ Peter Spitaler beispielsweise führt den vermeintlichen »semantic shift« nicht auf eine spezifisch neutestamentliche Entwicklung des griechischen Begriffes διακρίνεσθαι zurück, sondern hält ihn für ein Produkt des Interpretations- und Übersetzungsprozesses, der mit Origenes und Chrysostomos einsetzt. Beide Kirchenväter legen nach Spitaler eine Grundbedeutung des Wortes zugrunde, »(wider)streiten« (»contest« bzw. »dispute«), und ziehen den Zweifel interpretierend zur Erläuterung der Art und Weise des Widerstreits hinzu, ohne die beiden Vorstellungen miteinander zu identifizieren.¹⁷ Methodisch solle man, so schlägt Spitaler vor, vom Bedeutungsspektrum der klassisch-Hellenistischen

¹³ A. Deissmann, »Adolf Deissmann«, in: E. Stange (Hg.), Die Religionswissenschaft der Gegenwart in Selbstdarstellungen, Leipzig 1925, 42–78, 62.

¹⁴ So Deissmann, Neue Bibelstudien, VII: »Derartige Untersuchungen auch fernerhin anzustellen, ist meine Absicht: sie sollen – sub conditione Jacobea – dereinst zu einem Wörterbuch zum Neuen Testament führen.«

¹⁵ Vgl. E. Plümacher, Art. Deissmann, Adolf (1866–1937), TRE 8, Berlin u.a. 1981, 406–408, 406.

¹⁶ Vgl. v.a. N. Baumert, Das paulinische Wortspiel mit κριν-, Filología Neotestamentaria 15 (2002) 19–64; D. DeGraaf, Some Doubts about Doubt. The New Testament Use of Διακρίνω, JETS 48 (2005) 733–755; Spitaler, Διακρίνεσθαι; Ders., James 1:5–6, a Dispute with God, CBQ 71 (2009) 560–579. Siehe auch die ältere Arbeit von F.C. Syngé, Not Doubt, but Discriminate, ExpTim 89 (1978) 203–205.

¹⁷ Spitaler, Διακρίνεσθαι, 19.

Verwendung des Verbs ausgehen und auf Grundlage dessen die neutestamentlichen Belegstellen zu erklären suchen. Ergibt sich so ein kontextuell angemessener Sinn, sei von der These eines »semantic shift« abzusehen.¹⁸

Im Folgenden sollen nun einige Paulusinterpreten zu Wort kommen, die sich pointiert zu den relevanten Belegstellen geäußert haben und sich dabei – ihrem Sprachgefühl oder ihren philologischen Überlegungen folgend – innerhalb des traditionellen semantischen Paradigmas bewegen: Johannes Chrysostomos, Johannes Calvin und Markus Barth. Ihre Ansätze verdienen m.E. schon um ihrer selbst willen Aufmerksamkeit, doch es lässt sich zudem wahrscheinlich machen, dass ihre Auslegungen aufeinander aufbauen, die Späteren also in einem gewissen Abhängigkeitsverhältnis zu den Früheren stehen.

2.1 »Abraham mischte sich nicht in göttliche Angelegenheiten ein« (Johannes Chrysostomos)

Es ist in der Tat aufschlussreich, der von Spitaler gelegten Spur zu folgen und altkirchliche Ausleger heranzuziehen, um sich deren originäre linguistische Kompetenz nutzbar zu machen. Chrysostomos' Paulusexegese galt schon bald nach seinem Tod (407 n.Chr.) als unübertrefflich; der ägyptische Mönch Isidor von Pelusium (5. Jh.) bemerkt: »Hätte der göttliche Paulus in attischer Zunge gesprochen, um sich selbst auszulegen – er hätte es nicht anders getan als dieser hochberühmte Mann.«¹⁹

Chrysostomos kommt in einer Vielzahl von Zusammenhängen auf Röm 4,20 zu sprechen. Immer zeigt sich darin auch der pragmatische Charakter seiner exegetischen Erörterungen, die zwar je nach Zusammenhang unterschiedlich akzentuiert sind, doch stets darauf abzielen, vor einer anmassenden Neugierde gegenüber dem göttlichen Wesen und Handeln zu warnen. In seiner neunten Homilie zum Römerbrief²⁰ rühmt er den Glauben Abrahams, der

¹⁸ Ebd., 39: »If both the clause containing διαζήνομαι and the literary context within which the clause is embedded support a traditional meaning of the verb, an argument for a semantic shift is without merit; a rendering of the verb according to classical/Hellenistic Greek conventions needs to be pursued.«

¹⁹ M. Mitchell, *The Heavenly Trumpet. John Chrysostom and the Art of Pauline Interpretation*, HUT 40, Tübingen 2000, 31.

²⁰ Text in PG 60, 461. Es handelt sich um die 9. bzw. 8. Homilie (zumeist wird in deutschen und englischen Übersetzungen die Einleitung als erste Homilie gezählt, so dass sie gegenüber der PG um eine Ziffer abweichen, die ihre Zählung mit der ersten Homilie beginnt). Deutsche Übersetzung in: *Des heiligen Kirchenlehrers Johannes*

»wider die menschliche Hoffnung auf die Hoffnung Gottes hin« glaubte. Den Satz des Paulus, dass Abraham »an der Verheissung Gottes nicht im Unglauben ›zweifelte«, legt Chrysostomos im Sinne dieser Gegensätzlichkeit zwischen menschlicher und göttlicher Betrachtungsweise aus:

»Weder einen Beweis gab Gott, noch wirkte er ein Zeichen, sondern es waren lediglich blosser Worte, die das verhies-
sen, was die Natur nicht versprach. Und doch heisst es: Οὐ διεκρίθη. Er sagte nicht: Er glaubte nicht, sondern: Οὐ διεκρίθη – das heisst: er überlegte nicht nach zwei Seiten hin und her (οὐδὲ ἐνεδοίασεν)²¹ und er wechselte nicht (ständig) seine Gesinnung bzw. seinen Standpunkt (οὐδὲ ἀμφέβαλε),²² obwohl doch die Hindernisse so gross waren.«

Und was tat Abraham? Er »gab Gott die Ehre und hatte die feste Gewissheit: Er vermag, was er verheissen hat, auch zu tun« (Röm 4,20–21). In seiner Erklärung dieser Passage tritt eine zentrale Anschauung des Chrysostomos zutage, die sich durch sein ganzes Werk zieht und zugleich das »Nichtzweifeln« Abrahams konturiert: Gott die Ehre geben, so legt er dar, heisst, seine Kraft nicht unnütz in Dinge zu investieren, die einen nichts angehen bzw. die das eigene Fassungsvermögen übersteigen (τὸ μὴ περιεργάζεσθαι).²³ Es steht uns schon nicht an, uns in Dinge von geringerer Bedeutung einzumischen und darüber Untersuchungen anzustellen

Chrysostomus, Erzbischof von Konstantinopel, Kommentar zum Briefe des Hl. Paulus an die Römer, I. Teil (übers. v. J. Jatsch), BKV 39, München 1922.

²¹ Von δισίς »zweifach, doppelt, zwei«.

²² Im biblischen Gebrauch (LXX und NT) bedeutet ἀμφιβάλλειν »auswerfen t.t. v. Auswerfen d. runden Wurfnetzes« (Bauer, Griechisch-deutsches Wörterbuch zu den Schriften des Neuen Testaments und der frühchristlichen Literatur, 92) (Hab 1,17; Mk 1,16; vgl. Jes 19,8). Wörterbücher verweisen häufig auf Aristoteles, Ethica Eudemia 1243a 25, wo man am besten »den Standpunkt wechseln« übersetzt (vgl. die Übersetzung bei F. Dirlmeier, Eudemische Ethik, Werke in deutscher Übersetzung/Aristoteles 7, Berlin 1984, 86f.). Das Verb nimmt aber auch die Bedeutung »zweifeln« an; im Neugriechischen ist ἀμφιβάλλειν das geläufigste Wort für »zweifeln«.

²³ Die einzige Belegstelle im Neuen Testament für das Verb περιεργάζεσθαι findet sich in 2Thess 3,11 (das Nomen noch in Apg 19,19 und 1Tim 5,13). Zur Auslegung vgl. B.W. Winter, Seek the Welfare of the City. Christians as Benefactors and Citizens, Grand Rapids 1994, 48–72, v.a. 50: »The context [...] suggests that it is much more likely to be a description of the activity of a client supporting his patron's cause in *politeia*. Epictetus commends the person in public life who is neither a ›busybody‹ (περίεργος) nor a ›meddler‹ (πολυπράγμων) for, it is explained, ›he is not meddling in other people's affairs when he is overseeing the actions of men when this is his proper [official] concern (τὰ ἴδια)« (III.22.97).«

(περιεργαζόμενοι καὶ ζητοῦντες), um wie viel weniger ist es dann an uns, an einer solchen Sache wie der Geburt des Herrn herumzuklügeln (πολυπραγμονοῦντες); ein solch anmassendes Verhalten (ὑβρίζοντες) wird schwerste Strafen zur Folge haben.

Das Motivfeld des unbotmässigen Erforschens und sündigen Sinnierens, mit dem Chrysostomos hier das Verb διακρίνεσθαι erläutert, lässt sich bei Chrysostomos an zahlreichen Zusammenhängen belegen, die alle davor warnen, sich in frevelhafter Weise mit dem göttlichen Werk und Wesen auseinanderzusetzen, sich also in Dinge einzumischen, die dem Menschen in seiner Begrenztheit nichts angehen.²⁴ Derartige Äusserungen stehen im Zusammenhang seiner Auseinandersetzung mit den Gegnern des Konzils von Nizäa. Chrysostomos wurde ja in den Nachbeben dieses Konzils geboren und erlebte die Höhepunkte des arianischen Streits. Die recht unvermittelt auftauchende Reminiszenz an die Geburt Christi ist jener christologischen Debatte geschuldet. An einer anderen Stelle, nämlich in einer Reihe von Predigten »über die Unbegreiflichkeit Gottes«, beruft sich Chrysostomos wieder auf Abraham als das Vorbild der Glaubenden: Dieser stellt die Verheissung Gottes nicht infrage (μὴ περιεργάζεσθαι) noch forscht er geschäftig nach (πολυπραγμονεῖν), sondern er gehorcht und glaubt und gibt damit Gott die Ehre.²⁵ Eben deshalb wurde Abraham gerechtfertigt, weil er die Neugier des Wissens ablegte und schlicht glaubte! Denn

»wenn Gott uns etwas offenbart, das nicht kritisch hinterfragt werden darf (ὁ μὴ δεῖ πολυπραγμονεῖσθαι), so muss es im Glauben angenommen werden. Das Einmischen (περιεργάζεσθαι) in die Ursachen dieser Offenbarungen und das Erforschen (ἀπαιτεῖν) ihres Wahrheitsanspruchs und das Ergründen (ἐπιζητεῖν) ihrer Verwirklichung – das ist das Werk einer schamlosen und rücksichtslosen Seele.«²⁶

²⁴ Vgl. Jean Chrysostome. Sur l'incompréhensibilité de Dieu. Homélie I-V, SC 28 (A.-M. Malingrey et al.), Paris ²1970, 129 Anm. 5: »Le verb περιεργάζεσθαι [...] constitue avec πολυπραγμονεῖν un couple rarement disjoint. Ces deux composés formés de deux verbes à sens très voisins ne diffèrent que par leurs préverbes, l'un soulignant la multiplicité des questions posées [...], l'autre des démarches multiples autour d'un sujet [...]. Mais l'un et l'autre sont toujours affectés d'un coefficient péjoratif, cette activité étant présentée comme parfaitement vaine, parce que son objet dépasse l'intelligence de l'homme.« Daneben R. Lim, Public Disputation, Power, and Social Order in Late Antiquity, The Transformation of the Classical Heritage 23, Berkeley 1995, 174.

²⁵ De incomprehensibili 2, 304–326 (SC 28, 166–169). Gedankengang und Begrifflichkeit entsprechen auffällig der Homilie zu Röm 4, 19–21.

²⁶ Ebd., 77–79 (SC 28, 148f.).

Es ergibt sich also folgendes Verständnis: Abraham hat sich Gott gegenüber nicht anmassend verhalten und sich in Dinge eingemischt, die ihn nichts angehen. Er hat sich Gottes Göttlichkeit nicht wichtigtuend widersetzt.

2.2 »Abraham untersuchte die göttliche Verheissung nicht misstrauisch« (Johannes Calvin)

Johannes Calvins Schriftauslegung ist

»entscheidend beeinflusst vom Bibelhumanismus zu Beginn des 16. Jahrhunderts. Schon in Paris lernt Calvin die Ideale des Bibelhumanismus kennen und beginnt seinerseits, die Bibel in den Ursprachen auszulegen [...]. Von Erasmus übernimmt er weithingehend philologische und textkritische Einsichten.«²⁷

In seiner Baseler Zeit (ab 1535) und v.a. in Strassburg (1538–1541) widmete sich Calvin intensiven patristischen Studien. Die erste Auflage des Römerbriefkommentars veröffentlicht er im Jahr 1540,²⁸ also kurz nach der zweiten Fassung der »Institutio«. »Alle Schriften lassen deutlich den wachsenden Einfluss der patristischen Literatur innerhalb der calvinistischen Theologie erkennen.«²⁹ Calvin war u.a. im Besitz einer lateinischen Gesamtausgabe der Werke des Chrysostomos, die er wohl während seiner Strassburger Zeit studierte³⁰ und (ganz im Stil der populären Lektüeranweisungen des Erasmus) mit Unterstreichungen und Anmerkungen versah.³¹ Neben Augustin war Chrysostomos derjenige Kirchenvater, der Johannes Calvins eigene Arbeiten massgeblich inspirierte. In exegetischen Belangen verliess sich Calvin jedoch (entsprechend seines Selbstzeugnisses) in weit grösserem Masse auf Chrysostomos als auf Augustin,³² und

²⁷ K.-H. zur Mühlen, Der Begriff »sensus« in der Exegese der Reformationszeit (1996), in: Ders., Reformatorische Prägungen. Studien zur Theologie Martin Luthers und zur Reformationszeit (hg. v. A. Lexutt u. V. Ortmann), Göttingen 2011, 96–110, 110.

²⁸ Überarbeitete Auflagen erschienen 1551 und 1556.

²⁹ A. Ganoczy u. K. Müller, Calvins handschriftliche Annotationen zu Chrysostomos. Ein Beitrag zur Hermeneutik Calvins, Veröffentlichungen des Instituts für Europäische Geschichte Mainz 102, Wiesbaden 1981, 25.

³⁰ Vgl. Ganoczy u. Müller, Calvins handschriftliche Annotationen zu Chrysostomos, 27.

³¹ Calvin besass Claude Chevallons Ausgabe der Opera omnia aus dem Jahr 1536 (vgl. Ganoczy u. Müller, Calvins handschriftliche Annotationen zu Chrysostomos, 4–17).

³² Vgl. A.N.S. Lane, John Calvin. Student of the Church Fathers, Edinburgh 1999, 39.

plante gar eine französische Ausgabe seiner Homilien; auch wenn es nicht zur Ausführung des Plans kam, so gibt doch die »Praefatio in Chrysostomi homilias« Auskunft über die Hochachtung Calvins vor Chrysostomos' exegetischen Fähigkeiten.³³ Er sei der »vorzüglichste (Ausleger) von allen.«³⁴

Zwar findet sich in Calvins Chrysostomosausgabe lediglich eine Unterstreichung in den Homilien zum Römerbrief – also nicht zu Röm 4,20 –, doch hat Calvin sicher »auch andere Chrysostomossammlungen bzw. Quellen, in denen Chrysostomostexte schon verarbeitet waren, gekannt«³⁵ und konnte sich bei seinen Studien eine umfassende Kenntnis der Kirchenväter und insbesondere der Werke des Chrysostomos aneignen. Die vorzügliche Kenntnis und Hochachtung Calvins gegenüber dem Kirchenvater legen also nahe, dass dessen Einsichten auch in die Auslegung des Römerbriefes eingeflossen sind. Nicht zuletzt findet sich in den von Calvin sehr genau gelesenen und umfassend kommentierten Genesishomilien eine markierte Passage, die davor warnt, sich neugierig in die göttlichen Angelegenheiten einzumischen und zu sagen: »Warum schuf Gott dies oder jenes?«;³⁶ und eine weitere, ebenfalls angestrichene Stelle empfiehlt, nicht nach dem Ort der Entrückung Henochs zu fragen, sondern schlicht das Gesagte zu glauben.³⁷ Somit lässt sich eine Reminiszenz des antiochenischen Kirchenvaters in Calvins Auslegung von Röm 4,20 durchaus wahrscheinlich machen.

In seinem eigenen Kommentar zum Römerbrief erklärt Calvin die Glaubensstärke Abrahams so, dass Abraham »nicht geschwankt habe und nicht hin und her wog (non vacillasse, aut fluctuatum esse).« Die uns v.a. interessierende Stelle οὐ διεκρίθη übersetzt Calvin nun aber anders als die Vulgata mit »non disquisivit«³⁸ und tut dies, wie er in der Auslegung erläutert, nicht ohne Grund:

³³ Vgl. CR 37, Sp. 831–838.

³⁴ CR 37, Sp. 834 (»Chrysostomum ex omnibus potissimum delegerim«).

³⁵ Ganoczy u. Müller, Calvins handschriftliche Annotationen zu Chrysostomus, 24.

³⁶ Vgl. Ganoczy u. Müller, Calvins handschriftliche Annotationen zu Chrysostomus, 56: Das griechische Verbpaar περιεργάζεσθαι und πολυπραγμονεῖν wird in Calvins Ausgabe mit »obmurmurare, et curiosius inquirere« übersetzt.

³⁷ Vgl. Ganoczy u. Müller, Calvins handschriftliche Annotationen zu Chrysostomus, 81: Unterstrichen ist der Satz: »Iam si quis curiosius rogare [περιεργάζεσθαι] velit et dicere: et quo ipsum [sc. Enoch] transtulit?«

³⁸ Die Vulgata bietet »non haesitavit«. – Der lateinische Text (der dritten Ausgabe aus dem Jahr 1556) von Calvins Römerbriefkommentar ist abgedruckt in Ioannis Calvini Commentarius in Epistolam Pauli ad Romanos (hg. v. T.H.L. Parker u. D.C. Parker), Ioannis Calvini Opera Omnia [...] Series II: Opera Exegetica Veteris et Novi Testam-

»Auch wenn ich den alten Interpreten und Erasmus nicht folge, entbehrt meine Version nicht der Begründung. Denn es scheint, dass der Apostel sagen wollte, Abraham habe die Waage des Unglaubens nicht abgewogen, ob Gott das gewähren könne, was er verheissen hat. Denn eigentlich untersuchen (disquirere) wir alles, wenn wir es aufgrund von Misstrauen erforschen (excutimus), und wollen nur das zulassen, was uns nach intensiver Prüfung glaubwürdig (credibile) erscheint.«

Freilich erkennt Calvin die Diskrepanz seiner Auslegung mit dem Lachen Abrahams angesichts der Verheissung (Gen 17,17), doch er fasst Abrahams Reaktion – anders als Saras (Gen 18,12–15) – als einen Ausdruck der Verwunderung: Zwar habe Abraham gefragt, »wie das wohl geschehen könne; aber das war eine Frage der Verwunderung, so wie bei der Jungfrau Maria, als sie vom Engel zu erfahren suchte, wie geschehen könne, was er angekündigt hatte, und dergleichen.« Seine reformatorische Zuspitzung erfährt Calvins Exegese, wenn er erklärt,

»dass wir Gott nicht mehr Ehre geben können, als wenn wir seine Wahrheit im Glauben versiegeln [...] Deshalb ist das Allerwichtigste bei seiner Verehrung, seine Verheissungen gehorsam anzunehmen; die wahre Gottesverehrung fängt mit dem Glauben an (Veraque religio a fide incipit).«

Calvins Ausführungen zufolge hat Abraham also die Zusage Gottes nicht einer misstrauischen Prüfung unterzogen. Er ist Gott nicht mit hoffärtigen Fragen und ungehorsamen Untersuchungen entgegengetreten.

2.3 »Abraham leistete nicht aktiven Widerstand gegen Gott« (Markus Barth)

In dem Tagungsband, der Joachim Jeremias' bereits erwähnten Vortrag dokumentiert, findet sich eine erwähnenswerte, wohl *ad hoc* formulierte Replik des reformierten Neutestamentlers Markus Barth auf die knappen Ausführungen Jeremias' zum »Zweifel« Abrahams. Die Argumentation dieser Replik atmet den Geist der Calvinischen Deutung, ist aber ergänzt durch lexikographische Hinweise und die Überführung des »Settings« in einen juristischen Kontext. Barth hält zunächst fest, dass er die Darbietung Jeremias'

menti 13, Genf 1999. Die deutsche Übersetzung folgt der Calvin-Studienausgabe (Hg. v. E. Busch, u.a., 5/1: Der Brief an die Römer. Ein Kommentar, Neukirchen-Vluyn, 2005, 247–253.

»Denn er zweifelte nicht an der Verheissung Gottes durch Unglauben«

für »eine klassische Darbietung der Linie von Augustin zu Luther und zu allen braven Bekennern, nicht nur der Reformation, sondern auch unter den Katholiken« hält.³⁹ Doch seine Kritik setzt da ein, wo ihm der Glaube als »Haltung der ψυχή«, als ein »dennoch-Ja-sagen« entgegentritt, dessen Gegenteil der Zweifel sei.⁴⁰ Das Alte Testament kenne kein Wort für »Zweifel«, sondern bringe das Gegenteil des Glaubens – hebr. *hă'āmin* = »fest sein«, »sich fest machen« – durch die Vorstellungen des »Schwankens« oder »Wankens« zum Ausdruck.⁴¹

»Wenn in Röm 4 Zweifel das Gegenstück zu Glaube ist, so wäre das eine Innovation von Paulus, die recht schlecht passte zu einer Demonstration der Natur des Glaubens mit Hilfe von Abraham und Alttestamenttexten! Wenn Paulus alttestamentlich argumentiert, und wenn er ein einigermaßen guter Exeget ist, dann muss er in der Linie des Alten Testaments argumentieren. Wenn er aber etwas so Neues einträgt wie den griechischen Begriff des Zweifelns gegenüber der Sicherheit des Glaubens, dann missbraucht er eigentlich das Alte Testament.«⁴²

Hinzu komme ein etymologischer Aspekt: »Διαζίνομαι« enthält nicht die Wurzel Zwei oder Entzweiung (ein Gegensatzpaar) – wie etwa »zweifeln«, »douter« oder »to doubt« – »sondern etymologisch bedeutet es: hier ist jemand, der ein Urteil fällt und ›hier ist jemand, der eine Antwort darauf gibt‹ – und zwar eine negative Antwort, der das Urteil zurückstösst zu seinem eigenen Unheil.«⁴³ Man komme der paulinischen Aussageabsicht am nächsten, wenn man übersetzte: Abraham

»hätte sich zum Gegenrichter gegen die Verheissung Gottes gemacht, wenn er nicht geglaubt hatte [*sic*], oder: er stellte sich selbst aber nicht als ein Besserwisser Gott gegenüber. Das würde dann aus der Psychologie des Zweifelns hinwegführen und würde zurückführen zu dieser Gerichtssituation [...]: Hier ist Gott mit seinem verheissenden Spruch und der Frage: Was macht der Mensch diesem Spruch gegenüber? Sagt er: Ich lasse mir diesen Spruch recht sein?«⁴⁴

³⁹ M. Barth, in: Jeremias, Die Gedankenführung in Röm 4, 59.

⁴⁰ Ebd., 59.

⁴¹ Ebd., 59f.

⁴² Ebd., 60.

⁴³ Ebd., 60.

⁴⁴ Ebd., 60.

An einer anderen Stelle der Diskussion nimmt Barth diesen Faden wieder auf und fasst seine Einwände gegen das traditionelle Verständnis zusammen:

»Das Gegenteil von Glaube ist, dass man Gottes Rechtsspruch oder Rechtsordnung nicht annimmt, nicht daraus lebt sondern, dass man es besser weiss. Also, ich würde sagen, dieses Widersprechen, sich selbst zum Gegen-Richter aufsetzen, ist etwas Anderes als dass man zweifelt und sagt; ›Soll ich es annehmen, soll ich es nicht annehmen?‹ Es ist aktiver Widerstand gegen Gott.«⁴⁵

Folgt man Barths Gedankengang, dann stellte sich Abraham nicht als ein »Besserwisser« Gott gegenüber; er hat Gott nicht widersprochen und sich nicht zum Gegenrichter aufgesetzt.

3. »Zweifel« und »Widerstreit«

Ohne Zweifel offenbaren die genannten Auslegungen ihre Kontextgebundenheit und die eigenen rhetorischen Absichten ihrer Urheber – zu denken ist an den pädagogischen und kirchenpolitischen Impetus des Chrysostomos angesichts der christologischen Kontroverse,⁴⁶ an das »spezifisch ekklesiale[] Denken Calvins, das seine reformerische Intention nicht verbirgt«⁴⁷ und an die sich der Dialektischen Theologie verdankende Aversion Markus Barths gegen ein »psychologisches« Glaubensverständnis. Doch unabhängig von ihren jeweiligen »Vorverständnissen« und Aussageabsichten liefern ihre Ausführungen einen beachtenswerten philologisch-exegetischen Beitrag zur paulinischen Verwendung des Verbs διακρίνεσθαι in Röm 4,20. Sie machen deutlich, dass sich auf dem Hintergrund herkömmlicher Verwendungstypen des Wortes alternative Verstehensmöglichkeiten der paulinischen Aussagen eröffnen, die nicht ohne exegetische und systematisch-theologische Relevanz sind. Möglicherweise lag Paulus weniger am heroischen, unbeirraren »Dennochglauben«⁴⁸ des Abraham oder an dessen »mentalem Zustand der Gewissheit« als vielmehr am Gedanken, dass Abraham nicht wie »die gefallene adamitische

⁴⁵ Ebd., 65.

⁴⁶ Vgl. zu den rhetorischen Absichten des Chrysostomos Mitchell, *The Heavenly Trumpet*, 30.

⁴⁷ Ganoczy u. Müller, *Calvins handschriftliche Annotationen zu Chrysostomos*, 22.

⁴⁸ A. Deissmann, *Paulus. Eine kultur- und religionsgeschichtliche Skizze*, Tübingen 1925, 127f.

»Denn er zweifelte nicht an der Verheissung Gottes durch Unglauben«

Menschheit« (vgl. Röm 1,18–32) mit »verfinstertem Herz« (1,21) eigene Weisheit beanspruchte (1,22) und sich der göttlichen Schöpfungsabsicht und -ordnung entgegen stellte (1,22–25) und dass er nicht wie »einige Juden« (vgl. 3,1–8) die »Wahrheit Gottes« verwarf (3,3) und sich den »Worten Gottes« widersetzte (3,4). Das Gegenbild des Glaubens wäre nach Paulus folglich weniger der »Zweifel« am Verheissungsinhalt als vielmehr der »Widerspruch« gegen den, der verheisst.⁴⁹

In einem eigenen Argumentationsgang wäre nun zu entfalten, wie sich »Zweifel« und »Widerspruch« gegenüber Gott und seiner Verheissung zueinander verhalten. Ein Hinweis möge an dieser Stelle genügen: In seiner grossen Genesisvorlesung (1535–1545) erläutert Martin Luther, dass der Fall Adams mit der Frage der scheinheiligen Schlange einsetzt: »Sollte Gott gesagt haben?« (Gen 3,1). Seine Sünde bestand nicht im Essen der Frucht, sondern darin, dieser Frage Raum zu geben.

»Sünde heisst: Gottes Zusage nicht zu trauen, an ihr zu zweifeln: Hält Gott auch, was er verspricht? Sollte Gott gesagt haben? Luther nennt dies »disputare de deo«. Mit Gott disputieren und dabei zweifeln kann zwar auch der angefochtene Glaube eben sofern er seine Fragen als Klage vor Gott bringt. Unglaube aber wird dieser Zweifel, wenn er sich aus dem Gottesverhältnis löst und in selbstrechtfertigender, selbststabilisierender Absicht laut wird. Wer die Erfüllung seines Lebens selbst in die Hand nehmen, sich selbst garantieren will, meint, das Hören und Antworten – als Loben, Klagen und Bitten – nicht mehr nötig zu haben.«⁵⁰

Adam beanspruchte Autonomie, stellte sich ausserhalb Gottes und machte so den Anspruch Gottes auf den Menschen »zum disputablen Problem«.⁵¹ Es gibt also nach Luther eine Form des Zweifels, die in eine sich distanzierende »Auseinander-Setzung« übergeht; »dubitare« führt ins »disputare«. Darin greifen »Zweifel« und »Widerspruch« ineinander – und darin liegt der entscheidende Unterschied zwischen Adam, dem »paradigmatischen Sünder«, und dem »Glaubensvorbild« Abraham: Im Gegensatz zu Adam stellte sich Abraham nicht ausserhalb Gottes »in den Unglauben (τῇ ἀπιστίᾳ)«, indem er an Gottes

⁴⁹ Eine nähere exegetische Begründung dieser Gegenüberstellung Röm 4,20 und 1,18–32 bzw. 3,1–8 wird an anderer Stelle folgen.

⁵⁰ O. Bayer, Martin Luthers Theologie. Eine Vergegenwärtigung, Tübingen ³2007, 162.

⁵¹ R. Bultmann, Welchen Sinn hat es, von Gott zu reden (1925), in: Ders., Glauben und Verstehen. Gesammelte Aufsätze, Bd. 1, Tübingen ⁹1993, 26–37, 27.

Benjamin Schliesser

Wort zweifelte und in eine Auseinandersetzung mit ihm und über ihn trat, sondern er blieb »im Glauben«, »wurde stark im Glauben und gab Gott die Ehre.«

— Dr. Benjamin Schliesser ist Oberassistent an den Lehrstühlen für Neutestamentliche Wissenschaft an der Universität Zürich.

There Will be Doubt, But When is Doubt Good?

Reflections From an Old Testament Perspective

Peter Altmann

Turning to the Old Testament for perspectives on »doubt« is met with the absence of philological data: there is no word in biblical Hebrew that can be directly translated as »doubt«. One possible method for approaching this topic is to consider the appearance of various Greek terms in the LXX that are often translated as »doubt« in modern translations of the New Testament. There are several possibilities: *diastazo*: found in Mt 14,31.28,17; *diakrino*: Mt 21,21; Mk 11,23; Rm 14,23; Js 1,6; Jd 1,22; and *dialogismos*: Lk 24,38. The term *diastazo* does not appear in the LXX. *Diakrino*, when it appears, implies the notion of »judging«: in Ex 18,16 where the Hebrew text uses שפט, »to judge«, and elsewhere for »discerning«, i.e., 1Kgs 3,9: »judging between«: בין. Most promising is *dialogismos*, which represents the Hebrew מַחְשְׁבָה (»thoughts«, Ps 56,6, in LXX 55,6). Its usage in Ps 139,20 (LXX 138,20) parallels that of the New Testament in its negative bent. Here the term appears in the clause οὗτοι ἐπὶ ἐμοὶ διαλογισμὸν ἀντιτινάζοντες representing the Hebrew אֲשֶׁר יֹאמְרוּ לְמַזְמָה, which can be rendered »those who speak of you maliciously« (NRS).

Nonetheless, it should be quite apparent that the lexical fields rendered with various forms of »doubt/Zweifel« in modern translations for the Greek New Testament do not carry the same connotations in the Old Testament, even when the same terms are used in the LXX translations. Likewise, the term »Zweifel« does not appear in the Old Testament books of the German Zürcherbibel, though it does appear several times in the English NRS most strikingly in Dtn 28,66, where it occurs in a curse: »Your life shall hang in doubt before you; night and day you shall be in dread, with no assurance of your life«. The Hebrew term in this case is the *hapax legomenon* תִּלְאִים, the root of which suggests »hanging«, thus with implications of terror and suspense.¹ This lack of philological support may be the reason why

¹ In a standard Hebrew-English Lexicon, BDB, 1067, the term is understood as a *pu'al* participle, and תִּלְאָ as a bi-form of תִּלֵּה, which never implies something like »terror, doubt, suspense.«

several recent Bible dictionaries only address the NT in their entries on »doubt/Zweifel« if at all.²

The meager results from such a philological investigation leads to the search for other means of entry into the thematic of »doubt« in the Old Testament. A second possible approach is to begin with modern definitions, and then proceed by way of thematic resemblances. Consideration of the etymological meanings of the modern German word »Zweifel« or the English »doubt« and French »doute« (from Latin *Dubitare*) present a very different situation. Zweifel, as is easily seen, derives from the notion of »doppelt, gespalten, zweifach, zwiefältig.« An English dictionary, *Merrian Websters*, proposes for the noun »doubt« the following:

»an uncertainty of belief or opinion that often interferes with decision-making b: a deliberate suspension of judgment 2: a state of affairs giving rise to uncertainty, hesitation, or suspense 3a: a lack of confidence: distrust b: an inclination not to believe or accept.«

At the base of both the Germanic and the Latin-based expressions is an uncertainty, often one that leads to an inability to act. One can conclude from the German root that the availability of more than one option leads to a point of decision between them, giving rise to the possibility of *indecision*. Doubt defined this way is more or less a human given: life presents everyone with many conflicting or dissonant experiences and objects – each person orders this diversity according to both subtly and drastically different principles. Yet, as Kierkegaard noted in his statement, »Doubt comes into the world through faith«³ one must have some belief in order for doubt to develop: without a basic orientation of trust, no doubt can develop.

² M. Beiner, Art. Zweifel, I. Systematisch-theologisch, TRE 36:767-772 does not discuss the biblical data. In fact, when looking for an entry on doubt in modern reference works, RGG and ABD provide no entry at all, while in NIBD (2:160), S.-K. Wan provides a very short discussion solely of New Testament material.

³ S. Kierkegaard, *Journals and Papers*, transl. by H.V. and E.H. Hong, Bloomington/Indianapolis, 1976, 1:399 (IV B 13:18,19). J.K.A. Smith (The Devil Reads Derrida and Other Essays on the University, the Church, Politics, and the Arts, Grand Rapids, Michigan, 2009, 14) comments on Kierkegaard's view as follows, »Doubt is not the antithesis or antidote to faith; it is its companion in a way. We might simply put it this way: *Only believers can doubt*. And in some cases, doubt is faithful precisely where certainty is *unfaithful*. Some of our doubts – like Thomas's – grow out of our believing the promises of a good and loving God. The lament psalms (e.g., Psalm 77) articulate just this kind of strange paradox: that it is sometimes more faithful to doubt precisely

The only monograph to my knowledge on doubt in the Old Testament seems to take something similar as its starting point. Davidson's *The Courage to Doubt* begins from the paradox of God's self revelation to the world on one hand contrasted with God's hiddenness on the other, and studies how these two poles are held together in Old Testament spirituality.⁴ Unfortunately, Davidson never actually provides a definition for *doubt*, nor a matrix for recognizing occurrences of doubt in the Old Testament.

In light of the gap in scholarship with regard to a methodology for addressing *doubt* in the Old Testament, I will turn to what I see as a one important aspect: the «problem» of universal and everyday human doubt within the juxtaposition of doubt with trust or confidence.⁵

A thematic survey of the possible appearances of doubt yields numerous results across the various genres of the Old Testament – in narratives, wisdom literature, and prophetic literature. For example, Sarah *doubts* that she will really bear a child (Gen 16.18). In 1 Kings 22 (cf. 1 Kgs 13) opposing prophetic oracles from Yahweh are presented. Job – both in the narrative frame and in the dialogues – addresses the issue. In Genesis 3 the serpent doubts the divine word and invites the humans to share its view. Jeremiah (20,7-18) can be said to shape his doubt in the form of protest, much like the many lament Psalms (i.e., Pss 44.60.74.79.80.84.85.88.90.123.137). These various texts can perhaps best be divided into the following categories: (1) doubt that remains within or a part of a relationship of trust in God, i.e., Job; (2) doubt that questions a trust in God, i.e., 1 Kings 22; and (3) doubt as blatant mistrust, i.e., Genesis 3. Naming three categories allows doubt to be valued both as positive and negative, but it is nonetheless not always clear that all Old Testament texts have these categories in mind: the systemization is certainly my own. Given this range of categories, doubt, in and of itself, is therefore value neutral.

when it seems like God's goodness has been eclipsed by the tragic. It's not that we won't believe, but we *can't* believe.»

⁴ R. Davidson, *The Courage to Doubt: Exploring an Old Testament Theme*, London / Philadelphia, 1983, esp. x–xi.

⁵ A further use of the concept of doubt in modern thought is the philosophical method most often associated with Descartes, which attempts to determine an unquestionable epistemological foundation from which an ensuing philosophical structure can be constructed. This methodological doubt will not be the topic of my reflections, as it is unknown in the Old Testament (the method of reflection in Ecclesiastes could be a possible exception, though I would contend otherwise).

The diversity of these texts gives rise, however, to the question of what the distinguishing features of occurrences of doubt might be? One might further question what it is that differentiates *doubt* from *unbelief*, or *doubt* from *protest*? *Unbelief* seems to be what a number of New Testament texts have in mind when they condemn what is often translated as doubt: i.e., Matt 14,31 (to Peter), »O you of little faith, why did you doubt (*diastazo*)?« or James 1,6, »ask in faith without any doubting (*diakrino*), for the one who doubts is like the surf of the sea driven and tossed by the wind.« Such dynamics also occur in the Old Testament, for example in Exod 16,20 a number of Israelites disregard (literally »do not listen«: אֵל יִשְׁמָעוּ) Moses' command to gather only manna for one day. Those texts in which doubt takes on the connotations of unbelief fall within my third category.

Yet the Old Testament, also addresses doubt within the context of faith: it is often the believing who doubt, and there are many cases where they are not reproved for their questioning. More often they express their doubts in various forms of protest, thus making it quite difficult to distinguish between *protest* and *doubt*. Maybe, then, it is best to see protest as one of a number of possible expressions of doubt.⁶ In recent scholarship this protest has taken on an important role in the formation of Old Testament theologies, especially in that of Walter Brueggemann's *Theology of the Old Testament*,⁷ which places it as a counterpoint, under the title »counter-testimony« to the prominent »core-testimony«, which is the basic salvation-historical storyline. The psalms of lament and Jeremiah's confessions are well-known examples of this doubt expressed in protest.

Nonetheless, doubt may express itself otherwise as well, in such actions as mourning or laughter. Generally speaking, however, doubt in the Old Testament, in all its forms is, as von Rad comments, »not doubt about the existence of Jahweh [...] but doubt about his readiness to interfere drastically in history or in the life of the individual.«⁸ This interpretation encompasses far more than simply protest, mistrust, or weak belief. Rather, protest is one of a number of responses growing out of doubt. In what follows I will investigate several expressions of doubt that show its presence is far broader than simply protest: but also of sadness as in Lam 5,19-22, and laughter in Genesis 17-18. As to why I have chosen these texts, in brief, Lamentations even through its very genre as lyric poetry and both

⁶ This appears to be Davidson's understanding.

⁷ W. Brueggemann, *Theology of the Old Testament*, Minneapolis 1997.

⁸ *Old Testament Theology*, 1962, 1:453.

the Genesis texts in their focus on laughter and Lamentations with its sadness put the *emotions of doubt* on display.

Doubt and Mourning: Lamentations 5,19-22

Lamentations 5: One of the most touching mentions of doubt appears at the end of Lamentations, a book of five poems reflecting on the destruction of Jerusalem and Judah by the Babylonians in 587/6 B.C.E. and the fact that the city remained in ruins. As Dobbs-Allsopp notes, it is significant that the biblical book eschews the divine voice, unlike its Mesopotamian counterparts, such as »The Lamentation over the Destruction of Sumer and Ur«, in which the responsible deity declares that the period of suffering has come to an end.⁹ The final poem begins: »Remember, O Yahweh, what has happened to us! Gaze and see our shame« (5,1). The chapter provides numerous details on the destruction: children became orphans, and people had to purchase even the essentials because they had no property of their own. These circumstances are what lead up to the book's conclusion: (VV. 19-22)

»You, Yahweh, will be enthroned forever;
Your throne from generation to generation.
Why, will you forget us forever?
Will you abandon us for the duration of days?
Bring us back, o Yahweh, to you, and we will return,
renew our days like earlier.
But certainly you have completely rejected us,
You have raged against us abundantly.«

This strophe begins with a trope well known from elsewhere (Pss 10,14-16; 80,1-3), where it is an utterance of praise. In this context it instead forms the basis for the ensuing doubt, rather than confidence: »If it is true that God reigns forever, then why does the situation continue to remain so tragic?« Following von Rad's formulation, God's lack of readiness to interfere in human history in the specific case of Jerusalem's demise is lamented, so, then, what can one expect of the future? These first three verses (19-21) describe the oscillation from the statement of Yahweh's unbounded kingship, to the uneasiness about the future in light of the current abandonment, and finally to the prayer for restoration. To this point the structure follows a general pattern of laments. This contrast between prior

⁹ F.W. Dobbs-Allsopp, Lamentations, Interpretation, 2002, 150.

divine presence and promise on the one hand and the physical suffering of Jerusalem's desolation on the other hand leads to the hard to interpret conclusion of the book in V. 22. The LUT (similar are ZUR, NRS, and NAS) translates a hesitant:

»Hast du uns denn ganz verworfen, und bist du allzu sehr über uns erzürnt?«

On this reading there is no assurance of divine action, but merely a question. What is one to expect for the future? Perhaps Yahweh has forgotten them for the rest of time? However, this reading leaves far more space for the possibility of divine action than that of several recent interpreters who suggest the following interpretation:

»But instead you have completely rejected us; you have been very angry with us.«¹⁰

This difference in this interpretation (which matches with my translation above) lies in a different understanding of the first two words of the verse **וְיָצַד**. The problem with the translation as a question found, i.e., in LUT, is that the Hebrew double conjunction is not typically used to introduce a question. A further possibility is that the verse is an extension of V. 21, therefore reading: »Renew our days like earlier, *unless* you have completely abandoned us«.

Regardless of which reading one opts for – and perhaps some level of ambiguity could be intentional – it remains difficult to find hints of protest in these verses. The eternal nature of the divine throne (V. 19) is simply contrasted with the rejected state of Jerusalem and Judah. The tone is instead pleading: »Bring us back, O Yahweh«. Either this prayer is juxtaposed directly with an observation of Yahweh's rejection, or the prayer is restricted by the statement of Yahweh's rejection and anger. In both cases the presentation of mutually exclusive alternatives at the end of the book comments on the tragedy, the sadness that is the final doubt that the book left with the audience.

The absence of the divine voice in the book as a whole (as mentioned above) along with the accepted canonical status of the book suggest that its perspective has theological approval: faith leads to doubt. Past experience and present emptiness form a cacophonous

¹⁰ D.R. Hillers, *Lamentations*, rev. ed.; AB 7A, New York, 1992, 156, 160–161; A. Berlin, *Lamentations*, OTL, Louisville, 2002, 115, 125–126. The JPS translation follows this reading of V. 22: »For truly, You have rejected us; Bitterly raged against us.« This translation, in keeping with the rabbinic traditions supporting it then *repeats* V. 21 in order to provide the book with something of a final denouement, as it also does for the conclusions of Isaiah, Malachi, and Qoheleth.

dissonance. The book itself underlines the possibility and indeed importance for sorrowful lament and deep reflection on previous theological propositions. In these particular verses, the theological question relates (as it does in many places in Lamentations) to the inviolability of Jerusalem: must Yahweh protect Jerusalem from foreign attack as the God of Jerusalem? This Zion theology, as it is commonly known, is called into question by the insistence on God's eternal throne (Yahweh remains God) along with the hesitancy of Yahweh's commitment to restoring Jerusalem. As a result, sadness in the face of tragedy is accepted as a biblically sanctioned expression of doubt. Here, »Lament allows the real experience of suffering in pain, confusion, doubt, and alienation to surface in the context of faith; in other words, »a proclamation truly revealing things for what they are«.¹¹

Doubt and Laughter: Genesis 17 and 18

Genesis 17 and 18 offer alternative aetiologies for the name of the future son, Isaac – Hebrew יִצְחָק, »He laughs« – that are directly related to their response to the combination of God's pronouncement that they will have a son and their physical state. The two narratives can be understood within their historical-literary contexts as parts of different sources: Genesis 17 is an integral part of the Priestly source, while Genesis 18 comes from an earlier complex that classical scholarship sees as part of the Yahwistic (J) source, while others (those doubting the existence of such a J source) often attribute it to an Abraham-Lot cycle consisting of Genesis 13,18–19.¹² Both narratives share the thematic of promise-doubt and laughter because of the present circumstances-reassurance. Both narratives also refer to a certain element of inner dialogue: »Abraham laughed and said to himself«; »Sarah laughed to herself, saying«. Nonetheless, each narrative places different accents with regard to their presentation and perspective on doubt.

¹¹ A.M. McCoy, *Faith at the Fractures of Life: an Examination of Lament and Praise in Response to Human Suffering with Special Reference to the Theology of Walter Brueggemann and David Ford*, University of St. Andrews, 2009, 196.

¹² For a formulation of the classical perspective see C. Westermann, *Genesis 12–36*, BKAT 1/2, Neukirchen-Vluyn, 1981; for rejection of the J hypothesis with regard to Genesis 18, see E. Blum, *Die Komposition der Vätergeschichte*, WMANT 57, Neukirchen-Vluyn, 1984.

Abraham's Laughter: Genesis 17

Genesis 17 as a whole is comprised almost completely of divine speech. The chapter begins with God proclaiming an eternal covenant with Abraham that guarantees him land and a hoard of nations. God changes his name from Abram in the process and pronounces circumcision as the ongoing sign of this bond. In 17,15 God then focuses on Sarai. The first divine action is to change her name to Sarah, thereby matching the action taken with regard to Abraham. While Abraham receives the covenant, Genesis 17 does not grant him any direct blessing. This blessing is reserved for Sarah in V. 16, first in the form of a single son, and then in the form of nations – specifically kings of peoples (God also pronounces blessing on Ishmael at Abraham's request, V. 20).

It is directly in response to God's proclamation of blessing in the form of a son from Sarah by Abraham that the patriarch expresses his doubt.

»Then Abraham fell upon his face, and he laughed. And he said to himself, »Will to a hundred year old man be born, and Sarah? – will she bear as a ninety year old woman?« Then Abraham said to God, »If only Ishmael might live in your presence!« (Gen 17,17-18)

Surprisingly, this is Abraham's first *verbal* response to the promise of an eternal covenant including offspring and land in the chapter. God has spoken for the previous 16 verses; space is only allowed for Abraham to fall on his face (V. 3), a clear sign of humility and worship, which is repeated in V. 17 (the repetition, along with the repetitions of God speaking might point to layers of redaction within the chapter, though interpreters are divided on this point). Thus homage sets the initial context for the – then perhaps somewhat surprising – initially *internal* expression of doubt.

The narrator is omniscient in V. 17, whether or not God knows of Abraham's internal dialogue does not play a role in the later verses. It is, nonetheless, in Abraham's inner dialogue, thus demonstrating the importance of interiority for the story, that the doubt occurs. Without the report of Abraham's inner thoughts, it might still have been possible to interpret Abraham's answer in V. 18 as stemming from a lack of confidence in the divine promise, though it could also be seen as (solely) concern for his eldest son, Ishmael. With the mention of Abraham's questioning the possibility for him at one

hundred and Sarah at ninety to have a child, an existential situation that would be termed »doubt« in the modern world arises.

God quickly moves to reaffirm emphatically the promise concerning Sarah (»However, Sarah your wife is about to bear you a son, and you shall name him Isaac«). The use of the emphatic term אַבְרָם (»However«) and also the reaffirmation of »Sarah, your wife«, so that there can be no mistaking the maternity of the promised son, both underline God's attempt to reassure, or possibly to neutralize Abraham's doubts. It is only after this that attention is turned to Ishmael – the one whom Abraham mentions aloud – who also receives a rich blessing (V. 20). Then God returns to the problematic of Sarah's future progeny, remarking that his birth will take place in a year's time, and the covenant will be established through him (V. 21). This marks the end of God's interaction with Abraham, and upon reaffirming the covenant through Isaac, God goes up from Abraham.

Within the story, Abraham's laughter and plea for blessing for Ishmael display an inner dissonance that can be taken as the disruption of a monolithic reality. The contrast between God's spoken promise and Abraham's practical reality exert profound pressure on the human subject. How will he choose to live in the light of such opposing propositions? Abraham chooses laughter, a construct not without a history of its own in modern discourse.

From a philosophical perspective John Caputo suggests,

»Nothing undoes the metaphysics of presence better than laughter. Nothing is more unsettling than laughter. Nothing heals like laughter. Nothing keeps us open like laughter. [...] It is the power to laugh at oneself, one's fears, one's beliefs that liberates and keeps the flux in play, keeps us in movement with the flux, and keeps the openness to the mystery from becoming nostalgia and melancholy, malingering and moping. [...] Laughter ennobles, strengthens, sees one through a bad time.«¹³

Caputo's comments are in critique of Martin Heidegger's attempt to ground meaning in some kind of artistic or poetic presence, Heidegger's unrelenting (and ever more esoteric) grasping for the answer to humanity's lack of a knowable foundation for meaning in the present world. Caputo instead turns to Kierkegaard and Nietzsche, two thinkers much more willing to live outside the security of foundationalism. The advantage of the approach taken here by Caputo, as I see it, is that it allows humanity to look the trag-

¹³ J. Caputo, *Radical Hermeneutics*, Bloomington/Indianapolis, 1987, 292–93.

edies of life full in the face, pick up the pieces, and continue living. This approach provides insight into Abraham's laughter: the ongoing tragedy of childlessness removed the possibility of a grounded foundation of meaning for Abraham within the world as it appeared. Ishmael's birth, however, then allowed him a concrete way forward towards reconciling the world as Abraham experienced it with the divine promise. The divine in-breaking of Genesis 17 does not allow such an easy conclusion. Yet unlike Caputo's perspective, laughter in Genesis 17 does not come as some kind of (Camus-like?) existential response to unaccountable suffering and tragedy – if Nietzschean then mocking the tragedy – but rather in response to a situation that already seems to have overcome the worst through human creativity (a surrogate child through Hagar). What is so striking in this story is that the divine promise, coming *after Ishmael's birth*, does the unsettling. The humans had found a way out of the agonizing despair of childlessness! Yet in keeping with Caputo's analysis, it is laughter that acknowledges the presence of two realities, it is laughter that expresses the presence of doubt. This laughter – like Caputo's – marks openness, rather than a monolithic monologue of either God's promise or Abraham's experience, thereby creating the possibility for their intermingling that can then lead to a new and unexpected reality.

Sarah Laughs (Last): Genesis 18,9–15

Genesis 18 takes place at »the oaks of Mamre,« when Abraham showers Yahweh, in the form of three travellers, with rich hospitality.¹⁴ Abraham's generous meal for the surprise travellers provides the important background setting for the subsequent interactions, in which the contrast between Sarah's »doubt« and laughter in response to God's promise (VV. 8–15) and Abraham's »doubt« or questioning of God's planned destruction of Sodom (VV. 16–33) can be both confusing and instructive. Taken together these two separate narratives can be seen as an extended reflection on the limits, difficulties, and benefits of doubt. Given that the protest elements of VV. 16–33 have been addressed elsewhere, they will not be dealt with here.¹⁵

¹⁴ It is unclear how exactly one should reconcile V.1: »Yahweh appeared to him«, with V.2: »And there were three men standing opposite him«. As most commentators remark, there is no need to get caught up in this discrepancy by proposing some kind of »pre-Yahwistic« polytheistic layer or the like.

¹⁵ Davidson, *Courage to Doubt*, 44–48.

With regard to the previous narrative of Genesis 17, I find it most helpful to read the two chapters as reflecting on various stories of the same promise, and they are not necessarily meant to be read chronologically, though this can easily be done without harm. Reading chronologically, however, requires that one comes to some conclusion about Sarah's lack of knowledge about God's promise of a child through her in Genesis 17. Many interpreters that go this route assume that Abraham kept that experience to himself (perhaps a further expression of doubt). I will treat the narrative of Gen 18,1-15 without suggesting that observations from ch. 17 can be understood as known to the authors of Genesis 18.

The description of the rich feast in 18,1-8 portrays Abraham as an able and caring host for all visitors: the fact that Yahweh is present in the three travelers is known to the audience through the narrator's remark in V. 1, but this remains unspoken to Abraham. This initial scene ends with the statement that Abraham stood by them under the tree and they ate (V. 8).

The next scene begins with the unexpected question as to the whereabouts of Sarah, »your wife« (V. 9). Sarah had received brief mention in V. 6 as bread maker in the tent (showing that the narrator and Abraham know where she is), but she is otherwise absent from the feast. Abraham answers the visitors, making known her presence in the tent – at a distance from the feast;¹⁶ these are his last words in the scene. The divine response is emphatic (V. 10): »I will surely return (infinitive absolute + finite verb) to you at »the time of life-giving« (in nine months), and surely there will be a son for Sarah your wife!« There is no introduction or build up to this pronouncement: it appears unexpectedly. The focus of the action changes settings, from the tree of feasting to the tent of bread making, where Sarah is listening at the entrance. The change in scenery is important because it is only at this point that Sarah – alone at the entrance to the tent (which is behind Abraham) – actively takes the stage as more than a part of Abraham's entourage, while Abraham himself recedes into the background.

Yet the narrator jumps in and provides a further comment, not only on the change of scenery, but also in order to provide background so that the audience can grasp the nature of the guest's (or guests', depending on one's text-critical analysis of VV. 9-10) pronouncement. The audience is told or reminded – depending on whether one is aware of Gen 17,17 or not – that both Abraham and Sarah

¹⁶ J.-L. Ska, *The Exegesis of the Pentateuch: Exegetical Studies and Basic Questions*, FAT 66; Tübingen, 2009.

are old. This version of the information on their age includes details only hinted at in Genesis 17: Sarah has gone through menopause. The version in Genesis 17 leaves the details hidden, with both parties no longer able to produce children. Here the woman's status is singled out.

The surprising nature of the promise in the context of especially Sarah's physical state makes her response quite understandable: (V. 12) she laughs to herself, literally »in her insides.« The unique choice of laughing together with this phrase ironically plays off the mention of the ceasing of Sarah's »womanly way« (a literal translation) in V. 11, and her own inner question: »[Now,] after I am withered, will this pleasure come to me – and my husband [too] is old!« It seems appropriate, given Ishmael's absence from the narrative, to assume that the role of the surrogate son is not in view, but rather a different set of factors.¹⁷ Sarah lays down the bare facts of her physical experience: she has no menstrual cycle; she is worn out (בלה). The image is poignant, used elsewhere in the Old Testament for clothing. Her womanhood, if linked as one can assume for the culture and time period directly to her ability to bear children, is limited by wear and tear, and the material only holds out for so long. Sarah's difficulty reconciling the exuberant promise with her heretofore dreary physical reality leads her to laughter. Her laughter can be taken as something more visceral perhaps than Abraham's in the previous chapter. She laughs »in her insides«, while in Genesis 17 he laughs openly. Her lack of a menstrual cycle finds its way into the text as a bodily laugh.

Yet there are no words interrupting the visitor's promise in V. 10 and his question or rebuke of Sarah's laugh to Abraham in V. 13. The narrator reports Sarah's inner dialogue, but no record of Abraham's thoughts is provided. Why the shift to the woman? Is Sarah the cipher for them both (perhaps also the case in deuterocanonical Tobit 10,4–5), thus mirroring Abraham's laughter in Genesis 17?

At this point (V. 13) the text makes clear (finally) that Yahweh is the one speaking to her – whether Abraham and Sarah are aware of their interlocutor's identity is unstated, though at some point it must become known to them. This also stands in contrast to the narrative in Genesis 17, where there was no question that it was a *divine* promise of blessing and fertility. On the part of Abraham and Sarah

¹⁷ One may again – if Gen 16 and the birth of Ishmael may be taken into consideration – posit Sarah's attempt to rely on Hagar as a surrogate mother as a proposed solution to the dissonance between the divine promise and the heretofore lack of progeny.

in Genesis 18, perhaps this must be intuited, though it seems only to be emerging at this point: who other than a divine being would be able to pronounce such promises? Perhaps her question points to Sarah's lack of recognition of the visitor's divinity? How was she to know that he was Yahweh? Why should she take his words as a trustworthy telling of the future?

Yahweh states, »Why this? Sarah laughed saying: Will even truly I bear [a son]? But I am old! Is anything too hard for Yahweh? I will return to you at the time of life, and for Sarah there will be a son.«¹⁸ Several aspects of this divine word are important for an analysis of Sarah's doubt. First, Yahweh seizes upon Sarah's doubts in his use of two emphatics (אֵל, מֶלֶךְ), neither of which Sarah herself used in her inner dialogue reported in the previous verses. These emphatic words underline her lack of confidence in her own ability to bear a child. Second, the text is unclear as to where Yahweh's quotation of Sarah's words actually ends. Modern translations end the quotation after the statement »But I am old!« However, it is quite possible that the following statement: »Is anything too hard for Yahweh?« (this statement could also be read as an exclamation, rather than a question) also belongs to Sarah's inner dialogue. Attributing this clause to Sarah might be more plausible because otherwise Yahweh uses a third person designation (his own name) to refer to himself. This reading would mean that Yahweh attributes a profound trust, if an exclamation, on Sarah's behalf in Yahweh's ability to reach into her physical reality and change it. The two possible readings of this statement allow the audience to read in their own expectations. Perhaps it is best to ask: is it Sarah who doubts, or rather the reader who doubts? The positive connotations of her laughter agree with her own joyful statement later when Isaac is born, in 21,6 »Sarah said, »God has made me laugh.«

The problem with this interpretation comes with Sarah's response when her laughing – her doubt – has been outed. She appears to choose shame by attempting to hid her laughter: »Sarah lied saying, »I did not laugh.« The narrator comments that her lie was birthed in fear. One may also ask here whether the narrator provides an excuse that makes her laughter acceptable: i.e., it is O.K. to lie about laughing if the reason for the lie is fear.¹⁹ Or, on the other hand, does the

¹⁸ It is striking that Yahweh does not speak directly to Sarah, but instead to Abraham about the reason for Sarah's laughter. Abraham never answers.

¹⁹ I.e., G.J. Wenham, *Genesis*, WBC, Waco, TX, 1987, 48: »These remarks of Sarah's show us the basis of her doubts. She laughed not out of cocky arrogance but because a life of long disappointment had taught her not to clutch at straws. Hopelessness, not

author's statement show what was wrong with Sarah's motivation for lying: there was nothing wrong with her laugh, so she did not need to lie and cover it up.

This further question about the reason for the laughter is a decisive difference between the reports of laughter in the two chapters: God simply leaves when finished stating the promises in Gen 17,22, but in Genesis 18 the reason for the laughter is sought. The reader of Genesis 17 is therefore left to fill in a much greater void with regard to Abraham's laughter. Neither Sarah nor Abraham is willing to answer God on the reason for Sarah's laughter in Genesis 18, but here the question is at least asked, and the text portrays a profound avoidance of the question in Sarah's lie.

Neither is her lie allowed to remain hidden. With an abrupt ending to the discussion, Yahweh simply answers »No, but you did lie«. The tension remains palatable, but the narrative moves on. What is the audience to do with Sarah? From a modern reader's perspective Sarah does not fare well when she is thrust into the public eye: in both Gen 12,10–20 and later in Genesis 20, public viewing of Sarah lands her in the harem of various rulers. She generally finds safety when hidden among the tents. Yet not even this physical seclusion can protect her in this chapter, for the visitor(s) knows of her presence, who inquires of her whereabouts. She must play a vital role in the story.

Conclusion

Do Sarah, Abraham, and Lamentations fit the role of the »unbeliever«? Such a determination fits closer with some biblical definitions of doubt, which contrast it with single-minded belief. Yet this does not necessarily fit these examples. One might certainly imagine that Sarah – and Abraham – were puzzled at best with God's method for keeping promises, though they are portrayed as resilient if imperfect followers of their God. As such they may perhaps instead provide a complimentary image to that of some »unbelieving« or »little-faithed« doubter.²⁰ The situation in the New Testament is also more

pride, underlays her unbelief. Her self-restraint in not openly expressing her doubts and the sadness behind them go far to explain the gentleness of the divine rebuke.«

²⁰ This approach is taken by W. Brueggemann, *Genesis, Interpretation*, Atlanta 1982, 158: »The entire text of Gen. 17 concerns binding Abraham to God in *radical faith*. Yet by verses 17–18, Abraham completely doubts the promise, laughs a mocking laugh, and appeals to the son already at hand. Abraham, the father of faith, is here again pre-

complex, of course, as can be seen in the portrayal of »doubting« Thomas (John 20,24–29): his unbelief does not seem to be rejected as a wrong human choice, but rather the consequence of human existence. *Doubt* in the sense described in Lam 5,19–22; Gen 17.18 is an acceptable – according to the Old Testament texts in which it is found – response from genuine Yahweh-followers to either a tragic situation such as the destruction of Jerusalem or the long, wearying unfulfilled desire for a child. For how is a believer to respond to the stark contrast between Yahweh's specific promises of care for his followers' present and future on the one hand and the ongoing absence of this very care? To bring Caputo's perspective back into view, the laughter – as well as sadness – calls this particular kind of a monolithic »metaphysics of [divine] presence,« the unquestionable divine promises, into question by pointing to the facts on the ground, where the fulfillment of the promises are absent.

— Dr. Peter Altmann ist wissenschaftlicher Assistent am Lehrstuhl für Alttestamentliche Wissenschaft und Frühjüdische Religionsgeschichte an der Universität Zürich.

sented as the unfaithful one, unable to trust, and willing to rely on an alternative to the promise«. He also compares them to the unbelieving disciples in Mark 8,14–21.

Im Zweifel treu? Der schweigende Abraham

Brigitte Boothe

Die exorbitante Zumutung

Der göttliche Befehl an Abraham, den Sohn Isaak zu opfern (*Abrahams Versuchung. Bestätigung der Verheissung, Genesis 22, 1-19*), ist bestürzend. Das ist für den Leser oder Hörer der biblischen Erzählung von Abrahams Versuchung offensichtlich. Es versteht sich von selbst: Abraham hat allen Grund, am göttlichen Wohlwollen zu zweifeln. Eben darum wird die Geschichte erzählt: Weil alles dafür spricht, die exorbitante Zumutung zurückzuweisen (Boothe 2006). Offensichtlich muss Abraham an einem göttlichen Souverän zweifeln, der ihm Leben, Familie und Zukunft zerstört:

- Gott hat Abraham reiche Nachkommenschaft durch Isaak versprochen. Wie kann sich das Versprechen erfüllen, wenn Isaak stirbt, bevor er Gelegenheit hatte, Kinder zu zeugen?
- Wie kann Abraham sich durch den göttlichen Souverän begünstigt sehen, wenn dieser Abrahams Liebe zu seinem Sohn Isaak missachtet?
- Wie kann Abraham vor Sohn und Mutter rechtfertigen, dass er dem göttlichen Souverän gehorcht und die Tötung des Sohnes in Kauf nimmt und vollstreckt?

Die Antworten auf diese Fragen liegen auf der Hand:

- Wenn Gott die Opferung des Isaak befiehlt, dann wird sein Versprechen hinfällig. Der göttliche Ratschluss verfällt dem Zweifel.
- Wenn Gott mit seinem Befehl die Interessen von Vater und Sohn missachtet, ist er Feind, nicht Freund. Er steht unter Verdacht.
- Wenn Abraham sich zum Vollstrecker des göttlichen Befehls macht, verwirft er die eigene Väterlichkeit. Ein göttlicher Tyrann als destruktiver Imperator.

Selbstbewusstsein und Mut zum Zweifeln

Es scheint, mit Kant (1798), eindeutig: Die exorbitante Zumutung entlarvt sich als Anmassung, ist nicht göttlichen, sondern betrügerischen Ursprungs. Das aufgeklärt selbstbewusste Individuum, zu

vernünftiger Skepsis und begründetem Zweifel fähig, schleudert sie weg.

»Zweifle an allem wenigstens einmal und wäre es auch der Satz ›Zweimal zwei ist vier!‹.« So lautet einer der berühmten Aphorismen des Aufklärers Georg Christoph Lichtenbergs (1742–1799). Es ist die Maxime kritisch selbstbewusster Courage, die sich nicht beugen lässt. Fähigkeit zum aufrechten Gang, Skepsis, Zweifel, kritische Exploration, wissenschaftlicher Geist, so sieht auch Freud (1927, 377) das aufgeklärt selbstbewusste Individuum:

»die Stimme des Intellekts ist leise, aber sie ruht nicht, ehe sie sich Gehör geschafft hat. Am Ende, nach unzählig oft wiederholten Abweisungen, findet sie es doch. Dies ist einer der wenigen Punkte, in denen man für die Zukunft der Menschheit optimistisch sein darf ...«

So appelliert Freud in seinem prominentesten religionskritischen Werk *Die Zukunft einer Illusion* (1927) an die Selbst- und Weltkenntnis liebes- und arbeitsfähiger Menschen der Moderne, das kostbare Gut kritikfähigen Selbstbewusstseins zu verteidigen. Die religiöse Orientierung bindet Energien, derer der Einzelne bedarf, um sein intellektuelles Potential optimal im Dienst der denkenden und handelnden Konfrontation mit der Realität einzusetzen. Das autonome Individuum würde

»nicht unter dem Druck eines religiösen Systems aufwachsen. Dadurch, dass er seine Erwartungen vom Jenseits abzieht und alle freigewordenen Kräfte auf das irdische Leben konzentriert, wird er wahrscheinlich erreichen können, dass das Leben für alle erträglich wird und die Kultur keinen mehr erdrückt.« (Freud 1927, 373–374)

Die Bereitschaft, dem Kosmos die Gestalt des Göttlichen zu verleihen, hält die Psyche in tiefer Infantilität gefangen. Glauben ist nur möglich auf der Basis affirmationswilliger Borniertheit, denn religiöse »Lehrsätze verlangen [...] Glauben für ihre Inhalte, [...] ohne ihren Anspruch zu begründen« (Freud, 1927, S. 347). Sie wirken stattdessen als Heils-, Erlösungs-, Rettungs- oder Exkulpierungsversprechen, ohne jemals diese in Aussicht gestellten Prämien einzulösen. Die Religion schüchtert autoritär ein, tabuiert den Zweifel, verordnet Gläubigkeit; – Haltungen, die in einem demokratischen Staatswesen und für mündige Personen obsolet sind. Die Glaubensinhalte bieten Kompensation für die unstillbare Vater- und Elternsehnsucht und für die Unfähigkeit, den eigenen Tod als Auslöschung der eige-

nen Existenz psychisch zu integrieren. Es gibt Ursachen für eine gläubige Haltung, aber keine guten Gründe für Glaubenssätze und Glaubensinhalte. Die Religion gibt sich mit dem Trösten zufrieden und verzichtet auf zweifelnd kritische Intelligenz zuungunsten der Vernunft, meint Mackie (1987, 415), ein zugespitztes Diktum des atheistischen Religionskritikers Robinson aufgreifend. Ist dies durchschaut, so führt kein Weg mehr zurück in den religiösen Infantilismus.

Der Mut zum Zweifel, die Vermehrung von Urteilsfähigkeit, von Selbst- und Weltkenntnis ist für den Moralisten und Realisten Freud ein hoher Wert. Das Individuum kann lernen, Täuschung und Selbsttäuschung, Abwehr und Illusionsbildung zu analysieren. Es kann lernen, Passivierung und Eskapismus zu überwinden. Es kann Gründe geben und Gründe verlangen; es kann und soll für sein Handeln einstehen. Es erwirbt dynamische Reflexivität, Beziehungintelligenz, die Fähigkeit zur Analyse von Motiven und zu flexibler Perspektivenübernahme (Boothe 2006a).

Die Wissenschaft genießt auch ein Jahrhundert nach Freud Respekt, hat aber den Stein der Weisen nicht. Die Wissenschaftler erweisen sich nicht als Vorbilder für gelebte Vernunft. Dennoch: Freud (1928) empfiehlt den Humor als die Geisteshaltung, die der Fragilität der menschlichen Daseinsverfassung, die dennoch auf Vollendung und Erweiterung drängt, am besten gerecht wird. Wer den psychischen Verhältnissen auf der Spur ist, ist unterwegs zu den Möglichkeiten der Freiheit, die menschliche Existenzen sich schaffen können. Er kann zu einer Geisteshaltung gläubiger Kritiklosigkeit nicht mehr zurückfinden.

Mutig ist Abraham, selbstbewusst ist er, und er schweigt

Die Versuchungserzählung thematisiert aber gar nicht gläubige Kritiklosigkeit. Kants, Lichtenbergs und Freuds Empfehlung »Sei kritisch und übe dich in der Kunst des Zweifels« läuft hier ins Leere, denn die Erzählung provoziert gerade zweifelnden Protest. Die Figur des Abraham in der Versuchungserzählung ist gar nicht gehorsam, borniert, selbstverleugnend oder kritiklos. Längst ist Abraham narrativ positioniert als Mann, der mit Gott erfolgreich redet und rechtet, der klug argumentiert und konfrontiert, der weiss, was er will und im Diesseits das Seine sucht, ein trickreicher Geschäftsmann, klug, bisweilen skrupellos im Umgang mit Menschen. Der göttliche Souverän

hat ihn, der damals Abram hiess, ausgewählt, um ihn, samt Frau, Gesinde und Besitz, zum Exodus aus der Heimat herauszufordern, Segen, Prosperität und imperiale Expansion verheissend. Abram bewährte sich mit Klugheit, List, Eloquenz, Verhandlungsgeschick, Mut, Ressourcen- und Machtbewusstsein in der Fremde, regulär unterstützt und ermutigt durch göttliche Verheissungen. Er erstarkte an Courage, Bewährungskompetenz und Selbstbewusstsein und stellt den göttlichen Souverän in Gen 15 hinsichtlich der Einlösung der Versprechen als kritisch Zweifelnder zur Rede. Gott gewährt dem wachen Geist seines Hoffnungsträgers und Favoriten explizit Anerkennung. Und dieser macht seinen Einfluss geltend. Er bewährt sich darüber hinaus als kluger und erfolgreicher Bündnispolitiker. Dies sind die Essentials der *Ereignisse*, die Gen 22 vorausgehen.

Als Gott den Abraham versucht, findet er in diesem eine profilierte welterfahrene Persönlichkeit, die Gott gegenüber nicht nur verehrungsbereit, sondern auch verhandlungs-, gesprächs- und streitfähig ist. Gott konfrontiert den Abraham als kraftvolle Persönlichkeit mit Intelligenz und Behauptungswillen. Abraham stellt sich der Aufgabe ohne Zögern und handelt mit eindrucksvoller Umsicht: Er zieht niemanden ins Vertrauen und in Mitleidenschaft, übernimmt also das Projekt als das seinige. Er gestaltet das Moratorium der Reise als ein Schweigender, macht aber auf die Frage des Kindes nach dem Opfertier explizit, daß er Gott als den Wählenden sieht und daß die Wahl etwas ist, das in der Schwebe sein könnte: Es ist Gott, der sich ein Schaf ersehen wird. Er hört auf das Gebot, inne zu halten, opfert den Widder, der in der Nähe erscheint, schweigt zum großen Segen und kehrt zu den Knechten zurück. Er beharrt nicht auf dem, was ihm durch göttliche Privilegierung zuteil geworden war, er regreidiert nicht zum verantwortungsentlasteten Befehlsempfänger und übernimmt das Projekt in die eigene Planungs- und Handlungsregie. Er nimmt den Segen entgegen und wird weiter ein Mann der Tat und der Umsicht sein.

Warum schweigt Abraham ausgerechnet dort, wo beredter Positionsbezug erwartbar ist? Er bekundet *Hier bin ich*, unterlässt jeden Kommentar, gegen Gott, gegen die Menschen, und tut wie befohlen. Warum bleibt die Kommentierung des Beredten, Tüchtigen, Erfahrenen und Schlaun aus? Der Verzicht auf Worte angesichts einer Zumutung, die Worte des Widersprechens nahelegt, hat als spezifisches und wirkungsvolles Gestaltungsmerkmal dieser Erzählung zu gelten. Indem Abraham schweigend tut wie geheissen, verzichtet er auf die Bekundung von Zweifel, Protest und Eigenwillen. Was er denkt, bleibt verborgen. Am Ende des Reisemoratoriums nimmt

Gott die Forderung, den Sohn zu opfern, zurück. Er beutet den Dienenden nicht aus.

Abraham befindet sich zum Zeitpunkt der Loyalitätsprobe im Zustand der Fülle und unterliegt daher, was die verantwortungsbewusste Pflege seiner materiellen und lebendigen Güter angeht und was die Ehrfurcht vor dem Herrn betrifft, durchaus im Risiko, die Abhängigkeit von der privilegierenden souveränen Instanz zu verkennen und die erworbenen Ressourcen in eigener Sache, bei gelockerter Loyalität zu nutzen und zu mehren. Nicht, dass Abraham dies bereits hätte erkennen lassen. Gott aber hat ihn umgekehrt bereits zum Vertrauten und Gefährten werden lassen und ihn auch in prekären Situationen rückhaltlos unterstützt, beispielsweise, als Abraham sich durch Prostitution der eigenen Gattin, ausgegeben als Schwester, auf sündigem Weg Sicherheiten und materielle Vorteile erschlich, auch als er auf Sarahs Wunsch den eigenen Sohn Ismail in die Wüste schickte. Auf dem Höhepunkt seiner Erfolge könnte Abraham gottvergessen werden.

Er wird es aber nicht. Im schweigenden Opfergang anerkennt er den Anspruch des Objekts, an das er sich bindet. Er erfüllt den Anspruch im Dienst am Objekt. Dienst ist Engagement im Interesse des Objekts, um seinetwillen. Abrahams Ausdruck des Gebundenseins ist die Bereitschaft, im Dienen den Anderen zu ehren. Wer aber den Dienst empfängt, ehrt den Dienenden nur dann, wenn er auf dessen Ausbeutung verzichtet. Er ehrt den Dienenden, indem er dessen Loyalität als Gabe behandelt. Gott ehrt den Abraham, er erweist ihm Anerkennung dafür, dass er bereit war, sein Liebstes aufs Spiel zu setzen.

Liebesdienste

Abrahams Dienstbarkeit ist Ausdruck der Freiheit des urteilsmäßigen Mannes, der Ja und Nein sagen kann, und in der Lage ist, sich dem Gottesbezug zu öffnen oder zu verschliessen. Die Bereitschaft, dem zu dienen, an den man sich bindet, ist nicht Unterwerfung und nicht Kritiklosigkeit. Die Selbstdezentrierung zugunsten der Anliegen des Objekts ist nicht blind; das dienende Engagement ist vielmehr Ausdruck dessen, dass der Anspruch des Objekts im Zentrum steht. Man übernimmt die Anliegen des Objekts, beurteilt die Situation in seinem Interesse und mobilisiert die eigenen materiellen und mentalen Ressourcen, um am Objekt guten Dienst – klug, wirksam, auf umsichtige Weise – zu tun. In dieser Weise ist auch

Abraham herausgefordert, als Sarah will, dass er seinen Sohn Ismail verstösst und dem Tode preisgibt. Abraham nimmt dieses Ansinnen mit grossem Kummer auf, doch kommt es auch hier nicht zum kritischen Disput zwischen den Eheleuten. Ismail wird verstossen, Gott sorgt dafür, dass er und seine Mutter in der Wüste überleben.

Wer in der Liebe dem Anderen dient, engagiert sich für das, was ihn ausmacht, was seine Anliegen sind und erweist ihm damit Ehre ohne Einschränkung. Er verzichtet auf den Vorbehalt, er verzichtet auf Kontrolle. Zugleich gibt er einen mächtigen Vertrauenskredit: Er geht davon aus, dass sein Dienen Anerkennung findet und nicht ausgebeutet wird. Und wenn doch? Dann kommt es, unter Schmerzen, zur Lossagung aus der Bindung. Für dich war ich nur ein nützlicher Idiot, mag einer sagen, der sich von der Geliebten ausgebeutet sieht und sich von ihr lossagt.

Klugheit, List und Dienst am Nächsten

In dem 1862 erschienenen Roman *Die Elenden* von Victor Hugo wird nach 19 Jahren Haft der Galeerensträfling Jean Valjean freigelassen. Überall wird der Freigelassene verjagt. Dann aber findet er Aufnahme beim Bischof von Digne, wird sein Gast und nimmt teil am Abendessen. Der Bischof von Digne bewirtet ihn liebenswürdig und bereitet ihm ein Zimmer zum Übernachten. So sehr den ehemaligen Sträfling die Gastfreundschaft des Hausherrn bewegt, er stiehlt trotzdem das Silber aus dem unverschlossenen Schrank und verlässt das Haus als ein Dieb. Die Polizei greift ihn auf und stellt ihn dem Bischof gegenüber. Dieser erklärt, er habe Jean Valjean das Silber geschenkt. So skeptisch die Polizei ist, Jean Valjean bleibt auf freiem Fuss. Die alte Schwester des Bischofs macht ihm Vorhaltungen: Einen Diebstahl vertuschen – das geht nicht. Der Bischof aber hält ihr entgegen, er habe keinen Anspruch auf das Silber, das bloss ererbt, nicht erworben sei.

Jean Valjean, der Gast, hatte Teil an den Gütern des Hauses, der Bischof ehrte ihn als Gast: Dienst am Nächsten in kultivierter Heiterkeit. Jean Valjean aber beutet den Dienenden aus. Der Bischof reagiert weder kritisch noch strafend noch zweifelnd, in der Haltung mentaler Reserve. Vielmehr vollendet sich die Praxis des Dienstes. Er beschenkt seinen Gast. Er selbst ist ja – so entgegnet er seiner Schwester – ein Beschenkter, denn das Silber ist ihm, wie er sagt, nur zugefallen, er hatte daran seine Freude, aber keinen Anspruch. Naive Ignoranz ist beim Bischof nicht am Werk, auch nicht sentimentales

Brigitte Boothe

Sympathisieren, vielmehr die *leise Stimme des Intellekts* im Bund mit *Humor* und mitmenschlichem Interesse.

Literatur

- Boothe, B. (2006): Abraham, der Ausgezeichnete. Die Loyalitätsprobe. Handlung Kultur Interpretation. Zeitschrift für Sozial- und Kulturwissenschaften 15: 274–304.
- Boothe, B. (2006a): Die Religionskritik Freuds und die Überschreitung des Gegebenen. In: I.U. Dalferth/H.-P. Grosshans (Hg.). Kritik der Religion, Tübingen: Mohr/Siebeck: 163–186.
- Freud, Sigmund (1927): Die Zukunft einer Illusion. Gesammelte Werke XIV, London: Imago 1948, 325–380.
- Freud, Sigmund (1928): Der Humor. Gesammelte Werke XIV, London: Imago 1948, 381–390.
- Hugo, Victor (2006): Die Elenden, Düsseldorf: Patmos (Ersterscheinen 1862).
- Kant, I. (1798): Der Streit der Fakultäten. In.: W. Weischedel (Hg.). Band sechs der Werke in sechs Bänden, Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft 1975: 333.
- Mackie, J. L. (1987): Das Wunder des Theismus. Argumente für und gegen die Existenz Gottes, Stuttgart: Reclam.

— Prof. Dr. phil. Brigitte Boothe ist Ordinaria für Klinische Psychologie an der Universität Zürich und Leiterin der psychotherapeutischen Praxisstelle in psychoanalytischer Ausrichtung des Psychotherapeutischen Zentrums der Universität Zürich.

Morija

Stefan G. Berg

When lo! an angel called him out of heaven,
Saying, Lay not thy hand upon the lad,
Neither do anything to him. Behold,
A ram, caught in a thicket by its horns;
Offer the Ram of Pride instead of him.
But the old man would not so, but slew his son, –
And half the seed of Europe, one by one.
B. Britten, War Requiem, Offertorium (Text: W. Owen)

I. Aus den Papieren des Johannes di Silentio

Gefunden in einem Sekretär:

Frühmorgens war es, Abraham stand beizeiten auf, weckte seinen Knecht Elieser und hiess ihn, die Esel zu satteln. Abraham ging hinein zu Isaak und blickte zitternd auf den schlafenden Jungen. Er strich ihm zärtlich über den Kopf, weckte ihn sanft, und ritt mit ihm durch die Wüste davon. Abraham versuchte, seinen Blick zu Boden zu richten, doch wenn er hinter Isaak ritt, konnten seine Augen nicht vom geliebten Sohn lassen.

Am vierten Tag erreichten sie den Berg Morija. Abraham richtete mit ruhigen Handgriffen alles zum Opfer. Doch in seinem Inneren nagte der Zweifel an der Weisung Gottes. Und er wollte das Messer, das er in seinem Gewand trug, von sich werfen und mit dem Sohn die Flucht ergreifen. Doch Abraham zweifelte an seinem Zweifel, und weil er nichts anderes wusste, stieg er mit dem Kind hinauf auf den Berg. Er errichtete den Altar, band den Sohn und schlachtete Isaak auf dem Berg Morija.

* * *

Wenn ein Kind stirbt, bevor es entwöhnt wurde, so will der Leib der Mutter doch weiter Milch spenden, weil er glaubt, das Kind sei noch am Leben und werde gleich von der Brust trinken wollen. Doch weil da niemand mehr ist, der trinken könnte, so kann es in seltenen Fällen geschehen, dass der Busen darüber krank wird und die Mutter im Fieber an einer Entzündung stirbt. Wohl der Mutter, deren Kind am Leben bleibt!

Stefan Berg

Anmerkung:

Der hier abgedruckte Text fand sich in einem Konvolut mit Skizzenmaterial zu einer Schrift, die vermutlich den Titel ›Angst und Zittern‹ tragen sollte. Aus den Datierungen der Blätter lässt sich schliessen, dass der Verfasser, ein gewisser Johannes di Silentio, die Arbeit an diesem Projekt nach Abfassung des obigen Textes nicht mehr weitergeführt, ja nach einer Phase grösster Produktivität geradezu plötzlich und unvermittelt abgebrochen hat. Stattdessen hat er sich offensichtlich manisch auf die Vervielfältigung dieses Textes verlegt; das Konvolut umfasst nicht weniger als 137 wortwörtlich identische Abschriften. Man darf vermuten, dass es sich bei ›Johannes di Silentio‹ um ein Pseudonym handelt; Versuche, den unbekannten Verfasser mit einem gewissen S. Kierkegaard in Verbindung zu bringen, der um die Mitte der 1840er Jahre in einer Kopenhagener Irrenanstalt lebte und unter damaligen Psychologen mit seiner bizarren Intelligenz und erstaunlichen philosophischen Kenntnis eine traurige Berühmtheit erlangte, haben zu keinen sicheren Ergebnissen geführt.

II. Immanuel Kant trifft Abraham auf dem Berg Moriya. Ein Dramolett

Die Personen: Kant, Abraham

Die Szene: Abraham trauert nach alttestamentlicher Art – man stelle ihn so dar, wie man den heimgesuchten Hiob darstellen würde –, die Leiche des Isaak in einem Sack hinter sich her zerrend, keuchend. Tote Widder liegen rings umher, lebendige grasen dazwischen. Kant tritt hinzu, mit Dreispitz, Zopf und Spazierstock, hin und wieder auf die Taschenuhr blickend

Kant

Da, schaut ihn euch an, den Abraham, wie er sich mit seinem toten Kind abmüht! *(zu Abraham)* Ja, so hat er sich das nicht vorgestellt! Aber ich hatte es ihm ja gesagt: Auf so eine Stimme hört man nicht!

Abraham

Geh! Lass mich in Ruhe!

Kant

So eine Stimme ist gefährlich.

Abraham ... (will sich abwenden, dann aber zu Kant)

Aber wenn man sie doch hört ...

Kant

Das ist kein Grund. Eine Ausrede ...

Abraham

Was hätte ich denn tun sollen?

Kant

Versteht sich das nicht von selbst? Er hätte zweifeln müssen, Widerspruch einlegen, sich weigern, sich auf so eine Verrücktheit einzulassen. Er hätte sagen sollen, ›dass aber du‹, also da meine ich IHN, also nicht ihn, sondern Gott, also ›dass aber du, der du mir erscheinst, Gott seist, davon bin ich nicht gewiss, und kann es auch nicht werden, wenn sie auch vom sichtbaren Himmel herabschallete.‹ Kann er nachlesen: ›Streit der Fakultäten‹ – eine Fussnote nur, aber kann er nachlesen!

Abraham

So, so – so stellst Du Dir das vor! Meinst du ER hätte geantwortet: ›Ah, recht so, Abraham. Fein aufgeklärt heute! Entschuldige bitte die Störung.‹ Nein, Kant, da verkennst du meine alttestamentliche Situation! Gefragt hätte ER: ›Hast du wieder heimlich Kant gelesen?‹ – Ausgelacht hätte ER mich!

Kant

(*lacht*) Das sieht er völlig falsch. (*ernsthaft*) Grundsätzlich. Er hat ja nur geglaubt, etwas zu hören. Mit seiner Gottesvorstellung kommt er nicht weiter, da muss er ja mit so etwas rechnen. Das ist nicht haltbar. Anthropomorphismus. Supernaturalismus. Aberglauben. Alles gerät durcheinander, unvernünftig – Verwirrung. Und er sieht ja wohin das führt, wenn man einfach so auf so eine vermeintliche Stimme hört.

Abraham

Einfach so?! Irgendeine Stimme?! Vermeintlich? Das war nicht irgendeine Stimme! Eine innere Nötigung, eine Pflicht geradezu! Ist das so anders als das Gewissen, von dem du immer redest?

Kant

... (*Kant will etwas einwenden, aber Abraham lässt ihn nicht zu Wort kommen*)

Abraham

Und so sicher bist du deiner Sache ja auch nicht! Ich muss nicht nachlesen, ich kenne deine Fussnote. Du schreibst: Wenn ich die Stimme höre, dann könne ich nicht wissen, dass es Gottes Stimme sei, und jetzt – Zitat –, und ›wenn sie auch vom sichtbaren Himmel herabschallete‹ – und das ›sichtbare‹, (*schreit*) das hast du in Klammern gesetzt!

Kant

Und?

Stefan Berg

Abraham

Ja, was hat denn das Herabschallen mit dem sichtbaren Himmel zu tun? Ist denn sichtbar, was ich höre? Gibt es denn einen unsichtbaren Himmel? Na? – *(reisst sich sichtlich zusammen, legt den Sack ab)* Ich hab' nachgedacht, hab' mir das überlegt: Du willst nicht, dass man das mit dem Himmel metaphorisch versteht. Man soll das wörtlich verstehen, habe ich recht? Wörtlich!

Kant

Er weiss doch genau, was ich meine: Auf so eine Stimme hört man nicht! Darauf kommt es an. Und damit basta!

Abraham

Nein, nein! Ich will es dir sagen: Du musst das mit dem ›sichtbaren Himmel‹ schreiben, das ›sichtbar‹ in Klammern setzen, damit man's nicht metaphorisch versteht und dann mit der inneren Stimme wechselt. Die innere Stimme! Kommt die denn nicht vom Himmel? *(pocht sich theatralisch an die Brust)* Meldet sich denn Gott nicht da drinnen? Ist dein Gott denn nicht da drin? – Du sprichst doch auch immer wieder von der innern Stimme, vom Gewissen! *(plötzlich sehr aggressiv, klammert sich wieder an den Sack)* Du mit deinem Gewissen, dem moralischen Gesetz in dir da drin, auf das du so verzückt gaffst wie auf den Sternenhimmel! Ist das etwa nicht deine Religion, sitzt da nicht dein Gott?! Du und dein Gott, der sich auf dem Lounge-Sessel deines Inneren räkelt, an diesem Gott kannst du dich berauschen! Meinst du, es wäre so bequem in dir drinnen? Meinst du etwa, du bist so wichtig, dass du Gott immer in dir drinnen herumschleppen würdest? – Selten ist er da, selten meldet er sich! Selten! – Furchtbar! Furchtbar! Furchtbar! ...

Kant

(dazwischen) Beruhig er sich, ruhig!

Abraham

... – Ein schönes Gefühl muss das sein, so ein moralisches Gesetz in einem drin, ein schönes Gefühl, so ein einwandfrei moralisches Gewissen. *(schreit)* Und du, hast du ein gutes Gewissen, ja? Du mit deiner hochmoralischen inneren Stimme, du mit deinem ewig guten Gewissen! *(hysterisch)* Hattest du jemals ein schlechtes Gewissen? – das kommt nämlich immer erst hinterher!

Kant

Na, na. Vergesse er nicht, mit wem er es zu tun hat. Ich bin Immanuel Kant, Professor für Logik und Metaphysik in Königsberg, Preussen – nicht irgend so ein Viehhirte, mit dem er es sonst zu tun hat. Und das mit der Moral, mit dem Gewissen, das muss er bei Gelegenheit genauer nachlesen, das hat er nicht recht verstanden! Reiss er sich

also gefälligst zusammen! – *(zum Publikum)* Man muss Verständnis haben, geduldig sein, im Grunde ist er ja ein primitiver Wilder. Meine Schriften, nicht immer einfach ... für ein Fachpublikum ... – Aufklärung, ein Prozess ...

Abraham

(noch immer laut) ›Vom sichtbaren Himmel!?! Ja, was war das denn bei mir für eine Stimme? Doch gerade keine, die aus deinem *(malt Anführungszeichen und Klammern in die Luft)* ›(sichtbaren)‹ Himmel kam. Und sie ›schallte‹ auch nicht. Du hättest sie nicht gehört, auch wenn Du direkt neben mir gestanden und für einen Moment dein Philosophenmaul gehalten hättest. – Nein, gehört nicht, aber sie war da. *(plötzlich ganz leise)* Ganz leise ... nein, nein, nein, nicht leise: unhörbar, unhörbar! Da drinnen *(tippt sich erst auf den Bauch, korrigiert sich dann und tippt auf die Brust)*, die Stimme, eine, die keinen Zweifel duldet, die Stimme, eine der man glauben muss. *(fast unhörbar, gedehnt)* Glauben ... unhörbar ... kein Zweifel ... unhörbar ... *(wieder laut)* Wie könnte man darauf nicht hören?! Dein Gewissen, das klingt doch auch nicht anders! Oder nicht?!

Kant

Beruhig' er sich gefälligst! Das ist unerträglich, peinlich. So betreibt man keine Philosophie! Wenn er mit mir diskutieren will, dann muss er Philosophie betreiben, sich an die Spielregeln halten. Philosophie! – Und die Fakten sind doch die: Wenn er sich an meinen Rat gehalten hätte, dann wäre der Isaak noch am Leben! Ganz einfach. Und dann wäre alles in Ordnung, er hätte sich nichts vorzuwerfen, moralisch einwandfrei, Pflicht erfüllt, und er müsste jetzt nicht ständig selbstmitleidig herumjammern! Eine Stimme, die so etwas Unvernünftiges rät, der darf man sich doch nicht einfach so hingeben. *(Macht Abraham mit Grimassen nach)* ›Wie könnte man darauf nicht hören!?!‹ *(zu sich)* Aber was soll man erwarten ... ein Kleinviethnomade, primitiv ... *(zu Abraham)* Was ist denn mit seinem Gewissen? *(im Tonfall des Lehrers)* Hat er denn schon einmal versucht, diese Stimmen in seinem Inneren zu unterscheiden. Ist da nicht eine vernünftige Stimme darunter? Eine, nicht so roh?

Abraham

(sieht ihn ungläubig an) ...

Kant

(ungeduldig) Er muss sich doch richtig umhören in seinem Inneren! Kennt er sich noch aus da drinnen? Die Stimme seines Gewissens ist ja vermutlich kaum hörbar, in dem Stimmengewirr, das er in seinem Kopf hat. Da muss man genau hinhören! – genau, ganz genau. ... Na? ... Nein? ... Aber das kann ja noch werden. Er muss an sich ar-

beiten! Ein Prozess, Aufklärung. ... Aber wenn schon sein Gewissen so leise, so unterentwickelt ist, (*lauter*) dann hätte er doch einstweilen zumindest auf mich hören sollen! Ich mein' es doch gut mit ihm. Meine Kritik will ihn ja bei seiner Selbstaufklärung unterstützen! Aufklärung, das ist: die Stimmen unterscheiden lernen. Und ihm wäre das ja alles erspart geblieben, dann wäre er auf diese Stimme nicht hereingefallen! – das muss er zugeben!

Abraham

(*abweisend*) Warum sollte ich auf dich hören, der du mir sichtbar herumschallst? Schöne Philosophie! Willst du denn nicht gleich selbst mein Gewissen sein! Sowas Überhebliches kann man auch nur am Pregel ausbrüten! Am Jordan käme dir so ein Gedanke nicht. Und was heisst hier ›hereinfallen‹?! ... (*will sich abwenden, macht dann aber wieder kehrt*) – Nun hab doch auch mal ein bisschen Mitleid mit mir! Ich hab' doch mein eigenes Kind getötet, mein eigenes, weisst du überhaupt, was das heisst? (*nähert sich Kant*) Hast du Kinder?

Kant

(*weicht angewidert zurück*) Was tut das zur Sache?

Abraham

(*nach längerem Schweigen*) ... Da war ja Hiob besser dran als ich, denn da hat Gott das einfach getan. Aber ich, ich habe es selbst getan! Ich kann ja nicht einmal Gott anklagen!

Kant

Und da soll ich jetzt mit ihm in seinem Selbstmitleid Mitleid haben? Ja, das wäre ihm recht! Will er mildernde Umstände wegen seiner schwierigen religiösen Sozialisation? Auf die Moral, auf die Pflicht kann jeder kommen, auch jeder Wilde, (*stutzt, räuspert sich*) ... jeder Erzvater, ich meine jeder Erzvater. Das ist jedenfalls vernünftig, worauf man da kommt, da gibt es keine Ausreden. (*laut*) Er hat das selbst zu verantworten, er allein. Denn das ist doch eine Perversion, unvernünftig, verrückt. Und er ist ja ein Wiederholungstäter: Er hört eine Stimme, schickt den Ismael fort und lässt ihn beinahe in der Wüste verrecken. Da ist es aber gerade noch mal gut gegangen, aber dann hört er wieder eine Stimme, und dann zieht er los und macht den Isaak gleich selbst tot. Eigenhändig ... massakriert. (*laut*) Mit dem Messer, eigenhändig. (*noch lauter*) Und dann lässt er den armen Jungen noch selbst das Holz tragen, unwissend, (*schreit*) unwissend, unwissend. – Was ist das für eine Perversion! Er hinterlässt ja eine Blutspur mit seinem Glauben! Er geht über Leichen! (*etwas leiser*) Der Ismael, der Isaak, die waren ihm doch nur Manövriermasse für seinen Glauben. So, und jetzt ist der Sohn tot. ... (*will sich abwenden, macht aber wieder kehrt; wieder ruhiger*) Im Grunde man muss ja froh

sein, dass es so herausgekommen ist. Jetzt weiss ja jeder, wozu so etwas führt. Ein abschreckendes Beispiel ... Man stelle sich vor, es wäre anders gekommen (*murmelt vor sich hin*) ... nicht auszudenken, wenn das anders gekommen wäre ... anders ... eine ganz andere Religion, womöglich ...

Abraham

Aber dass es so herauskommt, konnte ich doch nicht wissen.

Kant

(*echauffiert*) Nein? Was hatte er sich denn dabei gedacht, so mit dem Messer in seinem Sohn herumzustochern? Dachte er, das wäre schon für irgendwas gut? Wollte er etwa mal sehen, wie weit er damit kommt?! Das Kind in die Wüste schicken, und hoffen, dass ER es schon retten wird. Dem Kind das Messer an den Hals setzen, und hoffen, dass ER noch einschreitet? Und dann zustechen und glauben, dass ... ja, was? Was hat er denn geglaubt, in diesem Moment? Was? Dass Gott ihm das Messer aus der Hand schlägt, bevor es die Halsschlagader durchtrennt? Dass Gott seinen Sohn hinterher wieder zusammenflicken wird? Dass der Tod des Sohnes für irgend etwas gut ist? Na, was? ...

Abraham

(*starrt hilflos*) ...

Kant

Na? ... Idiotische Blasphemie! Das ist: Gott versuchen! ... Wollte er gar Gott auf die Probe stellen? – Na? War es das?

Abraham

(*schüttelt verstört den Kopf*)

Kant

Nein? Immerhin. Das wäre ja auch der Gipfel der Perversion gewesen, mit seinem Sohn so ein Spiel des Aberglaubens zu treiben. (*doziert*) Ja, wenn es gut gegangen wäre, dann hätte er hinterher leicht behaupten können, dass es eine Probe gewesen sei. Man hätte ihn deswegen vielleicht nicht einmal kritisiert. Es hätte ja einen tadellosen Eindruck erweckt, dass er seinen Glauben so ernst nimmt, allen Zweifel beseitigen will und Gewissheit erlangt. Gewissheit für alle. Eine Probe ... durchaus angemessen – scheinbar. Eben: scheinbare Gewissheit. Der fatale Aberglauben wäre ja nicht ersichtlich gewesen. Alle hätten sich vom Gelingen der Probe den Kopf vernebeln lassen. (*für sich*) In der theologischen Fakultät hätte er sich gewiss eingeschmeichelt damit. (*zu Abraham, laut*) Aber unter den gegebenen Umständen, stellt sich der Kasus nun einmal ganz anders da.

Abraham

(*schüttelt weiter den Kopf*)

Stefan Berg

Kant

(betrachtet Abrahams Kopfschütteln misstrauisch) ... Aber irgendwas muss er sich doch dabei gedacht haben. Hatte er denn ernsthaft geglaubt, der ganze Irrsinn sei für irgend etwas gut? Na? ... – Hat er ernsthaft darauf gehofft, daran geglaubt, Gott fährt gleich dazwischen ... und ... *(amüsiert)* und zaubert einen Widder aus dem Hut? Na? ...

Abraham

(hört auf, mit dem Kopf zu schütteln)

Kant

(ausser sich) – Das hat er ernsthaft geglaubt?! – Gütiger Himmel! Das wäre ihm recht gekommen! Dann hätte er gut dagestanden und wäre der Glaubensheld. Aber da hat er sich verrechnet. Das ist schief gegangen. Gründlich. So spielt das Leben nicht. Nicht auszudenken, wenn das gut gegangen wäre, was das für ein Beispiel abgegeben hätte! Jeder Verrückte könnte sich mit seinen Wahnsinnsstimmen auf ihn berufen! – Ja, hat er denn gar nicht gezweifelt?

Abraham

(verzweifelt) Aber die Verheissung! Mamre!

Kant

(ruhig, abfällig) Stimmen ... Er hört zu viele Stimmen, das ist sein Problem.

Abraham

Aber ER war da.

Kant

Und ihr habt IHN ausgelacht.

Abraham

Sarah, Sarah, sie war's, sie hat gelacht, sie.

Kant

Jetzt schiebt er es noch auf die Frau! Am Ende ist sie noch an der ganzen Misere schuld!?! Dabei hat er doch heimlich mitgelacht. *(laut)* Ekelhaft! Er hat zugestochen, er trägt die Verantwortung. Er allein! Aber er will die Verantwortung einfach nicht übernehmen, redet sich immer raus mit seinen Stimmen! *(ruhiger, zu sich)* ... Lassen wir das. Was rege ich mich über ihn auf. Der schreckt ja vor nichts zurück. *(zu Abraham)* Er hört zu viele Stimmen. Und er glaubt zu schnell, viel zu schnell, er hätte ruhig einmal zweifeln können.

Abraham

Ja, ich habe ja auch gezweifelt,

Kant

Unfug. Eben hat er noch etwas anderes behauptet.

Abraham

(zuckt mit den Schultern)

Kant

Und wenn schon. Sein Zweifel war jedenfalls zu schwach. Er hätte seinem Zweifel mehr Glauben schenken müssen! Das wäre seine Pflicht gewesen!

Abraham

(konsterniert) Ja, war *das* denn mein Fehler? Hätte ich denn nicht einfach *mehr* glauben müssen? Hat ER nicht gemerkt, dass ich zweifle, und sich gesagt: ›gut, dann soll er sehen, was er davon hat?‹ Hätte ich nicht viel mehr glauben müssen?

Kant

Das kann man hinterher dann immer sagen. Wenn man das einmal so anfängt ...

Abraham

(gebrochen) Aber hasst ER denn nicht den Zweifel? Wurde ich denn nicht bestraft für meinen Zweifel. – Oder liebt ER den Zweifel, und er hat mich bestraft, weil ich nicht genug gezweifelt habe?

Kant

(enerviert) So kommt er nicht weiter. Er dreht sich im Kreis. *(nimmt noch einmal alle Sachlichkeit zusammen und baut sich vor dem nun offensichtlich immer mehr verwirrten Abraham auf)* Es kommt allein auf seine eigene Vernunft an, seine eigene Vernunft! – Da findet er die Richtschnur. Dann weiss er schon, was er glauben und woran er zweifeln soll. Denk er für den Anfang einfach nicht so viel über Gott nach, und fang er bei sich an! Nicht so viel denken ... über Gott! Hört er!? Hört er mir zu?!

Abraham

(Er spricht seinen letzten Text immer wieder vor sich hin, immer schneller, bringt ihn dabei immer konfuser durcheinander bis Zweifel und Glauben ganz durcheinandergelassen, lässt den Sack fallen, lacht)

Kant

(blickt auf die Uhr, kopfschüttelnd ab)

FINIS

— Dr. des. theol. Stefan G. Berg ist wissenschaftlicher Assistent am Lehrstuhl für Systematische Theologie, insbes. Symbolik und Religionsphilosophie an der Universität Zürich.

Zweifel und Verzweiflung

Andreas Hunziker

1.

Annemarie Piepers Artikel ›Verzweiflung‹ im *Lexikon Existenzialismus und Existenzphilosophie* beginnt folgendermassen:

»Verzweiflung als existenzielle Befindlichkeit ist radikalisierte Selbstzweifel, der den ganzen Menschen, nicht nur den Kopf erfasst. Wer an sich verzweifelt, ist außerstande, sich als seiner selbst mächtiges, autonomes Individuum zu verstehen und in einem geglückten Selbstverhältnis zur Einheit mit sich selbst zu gelangen. Anstatt den seine eigene Existenz konstituierenden Gegensatz von Körper und Geist zu überwinden, schreibt es die von ihm als innere Zerrissenheit erlebte und erlittene Dualität seines Seins in der Hoffnungslosigkeit fest.« (Art. ›Verzweiflung‹, 280)

Kierkegaards Begriff der Verzweiflung, wie wir ihn aus der *Krankheit zum Tode* kennen, ist in diesen Sätzen mit Händen zu greifen. Pieper fährt denn auch weiter, indem sie referiert, wie Kierkegaard bereits in seiner frühen, fragment gebliebenen Schrift *Johannes Climacus oder De omnibus dubitandum est* den Weg eines jungen Skeptikers beschreibt. Dieser junge Mensch mit dem Namen Johannes Climacus versucht, mit Descartes' Aufforderung, an allem zu zweifeln, radikal Ernst zu machen. Am Ende findet er aber nicht zur Selbstgewissheit des *cogito ergo sum*, sondern beginnt am Leben selbst zu verzweifeln. Dieser Umschlag vom theoretisch-epistemologischen Zweifel in den praktisch-existenziellen (Selbst-)Zweifel ist vorausgesetzt, wenn Anti-Climacus schliesslich in der relativ späten Schrift *Die Krankheit zum Tode* die bekannten drei Typen der Verzweiflung unterscheidet:

»Verzweiflung ist eine Krankheit im Geist, im Selbst, und kann somit ein Dreifaches sein: verzweifelt sich nicht bewußt sein, ein Selbst zu haben (uneigentliche Verzweiflung); verzweifelt nicht man selbst sein wollen; verzweifelt man selbst sein wollen.« (Hirsch-Ausgabe, 8)

2.

Wenn ich richtig sehe, ist der von Annemarie Pieper in Anschluss an Kierkegaard angeschlagene existenzphilosophische Ton zwar vielleicht noch innerhalb des Beratungsgespräch in einer Philosophischen Praxis, aber höchstens noch am Rande in einer sich als möglichst »wissenschaftlich« zu profilieren bestrebenden Philosophie an der Akademie erwünscht. Das gilt besonders dort, wo sich die Philosophie in primär wissenschaftstheoretischer Absicht am Mainstream der anglo-amerikanischen analytischen Philosophie orientiert. Wahrscheinlich suggeriert der von mir – zugegebenerweise pejorativ – gebrauchte Begriff des Mainstreams eine zu grosse Einheit in dem, was gegenwärtig an Universitäten und in philosophischen Journals in hochtechnischer Weise als Philosophie betrieben wird. Es geht mir aber auch weniger darum, diese Seite, wie »man« heute im Allgemeinen Philosophie versteht und betreibt, korrekt zu beschreiben – mein Interesse richtet sich vielmehr darauf, ob es doch nicht immer noch so etwas wie einen Gegen- oder Unterstrom gibt in der gegenwärtigen Philosophie, in welchem auch der existenziell an- und aufgeregte Ton eines Kierkegaards noch einen Ort fände.

3.

Jemand, der auf diesen Unterstrom in den letzten Jahren immer wieder aufmerksam gemacht hat, ist der amerikanische Philosoph Stanley Cavell. Schon in seinem frühen Aufsatz *Existentialism and Analytical Philosophy* (1964) hat er gezeigt, dass sich zwar nicht in der analytischen Philosophie als solcher, aber doch bei einem ihrer Gründerväter, eine Affinität zum existenzphilosophischen Denken Kierkegaards zeige. Cavell denkt dabei an den Wittgenstein der *Philosophischen Untersuchungen*. Es geht ihm dabei also um mehr (oder um anderes) als zu zeigen, dass Wittgenstein in seinem Verständnis des religiösen Glaubens von Kierkegaard in eminenter Weise geprägt ist. Natürlich ist dies auch der Fall und in vielen von Wittgensteins Tagebucheinträgen, besonders aber in einzelnen Passagen in den als *Vermischte Bemerkungen* publizierten Texten schon fast überdeutlich. Cavell interessiert sich aber dafür, inwiefern Wittgensteins Denken *insgesamt* eine innere Verwandtschaft zu demjenigen von Kierkegaard aufweist. (Konkret bezieht er sich vor allem auf den »Kierkegaard« der *Unwissenschaftlichen Nachschrift* und in einem anderen Text –

Kierkegaards' on Authority and Revelation – auf denjenigen des *Buches über Adler*.)

Wiewohl der spätere Wittgenstein gerne in die *ordinary language philosophy* eingeordnet wird, macht Cavell darauf aufmerksam, dass Wittgenstein Fragen stellt und dass damit Interessen zum Vorschein kommen, die in dieser Weise bei Philosophen wie Moore oder Austin kaum zum Tragen kommen (und bei den logischen Empiristen sowieso nicht). Wittgenstein sagt im §116 der *Philosophischen Untersuchungen*, es gehe darum, die Wörter »von ihrer metaphysischen, wieder auf ihre alltägliche Verwendung« zurückzuführen. Dabei geht es ihm aber nicht nur darum aufzuzeigen, wie die Wörter in der Philosophie gleichsam den Boden unter den Füßen verlieren und im Leeren herumzuzappeln beginnen. Ihn interessiert vielmehr auch und vor allem, *wieso* und *warum* es dazu kommt, dass *wir* uns beim Philosophieren immer wieder ins Metaphysische versteigen und was es mit der *Sprache* auf sich hat, dass sie einen solchen philosophischen Eskapismus überhaupt erlaubt oder sogar motiviert. Darum schreibt Wittgenstein in den *Philosophischen Untersuchungen* in Form eines Selbstgesprächs, den *Confessiones* von Augustinus darin ähnlich, dass er sich im Modus der Selbsterkundung – aus unterschiedlichsten Perspektiven und in verschiedensten Stimmungen – selbst daraufhin erkundet, welche Versuchungen, Unzufriedenheiten und Zwänge ihn immer wieder von neuem aus dem Alltäglichen hinaus in die (auf metaphysische Weise betriebene) Philosophie hinein führen. Wenn man auf diese Weise »bekennt«, dann erklärt oder rechtfertigt man nicht, sondern beschreibt, wie es um einen steht. (Wieso dies keinen Verzicht auf Intersubjektivität darstellt, sondern einen Vorschlag, wie man zu solcher allererst gelangen könnte, ist ein anderes Thema, auf das ich jetzt nicht eingehen möchte.)

Es ist diese Form des Selbstgesprächs, in der Cavell eine grosse Nähe zur Existenzphilosophie und deren Unterscheidung zwischen »Authentizität« und »Nicht-Authentizität« bzw. »Entfremdung« feststellt – und damit auch zur Redeweise Kierkegaards:

»The force of this mode of composition depends upon whether the interlocutors voice questions and comments which come from conviction, which are made with passion and attention, and which, as one reads, seem always something one wants oneself to say, or feels the power of. If they do, then their voices cannot, in any obvious way, be criticized or dismissed. If these voices were to be described in one word, the one that for me best captures the experiences they suggest is the existentialist's term »inauthentic,« the new term of philosophical criticism directed against

our lives. I have said that for the Oxford philosopher, ›ordinary language‹ and ›ordinary contexts‹ mean not much more than ›nonphilosophical language‹ and ›nonphilosophical contexts.‹ In Wittgenstein's work, ›ordinary‹ or ›every-day‹ contexts and examples are, I suggest, meant to carry the force of ›authentic‹ examples authentically responded to in language. [...]

Both Wittgenstein and Kierkegaard see their worlds as laboring under illusion. Both see their function as authors to be the uncovering or diagnosing of this illusion, and freeing us from it. In both, the cure requires that we be brought (back) to our human existence.« (St. Cavell, *Existentialism and Analytical Philosophy*, 216f).

Cavell weiss darum, dass es ein Unterschied ist, ob man die Illusion darin sieht, dass angenommen wird, dass man ein Christ einfach dadurch sei, dass man in einem christlichen Staat geboren wird einerseits oder in der Illusion, dass unsere Sprache in einer perfekten und allgemeinen Logik fundiert sei, andererseits. Und doch besteht eine grosse Ähnlichkeit darin, dass die Kur dieser Illusion bei beiden darin besteht, zu unserer gewöhnlichen Existenz zurückkehren.

4.

Statt nun noch einmal genauer auszuführen, wieso es mir auch im Blick auf Wittgenstein legitim erscheint, die Zurückführung der Wörter »von ihrer metaphysischen [...] auf ihre alltägliche Verwendung« als eine Rückkehr von *uns selbst* in die alltäglich-menschliche *Existenz* zu beschreiben – und dabei die Ähnlichkeiten zu Kierkegaard herauszustreichen –, möchte ich in aller Kürze daran erinnern, wie sich Cavells Lesart von Wittgenstein als ›existenzialistischem Sprachphilosophen‹ in seiner Auseinandersetzung mit dem Thema des Skeptizismus ausgewirkt hat. Ich kehre damit auch langsam wieder zum Thema meines Artikels – dem Verhältnis von Zweifel und Verzweiflung – zurück. Zeigt sich bei Cavell zumindest ansatzweise, wie bei Kierkegaard dann sehr deutlich, der Versuch, den Zweifel in Richtung auf das Phänomen der Verzweiflung hin weiterzudenken?

Wir haben gesehen, wie sich der ordinary language-Philosoph (und vielleicht liesse sich Ähnliches auch im Blick auf den Pragmatismus und dessen Vertrauen in die Welt sagen) wenig dafür interessiert, wieso wir beim Philosophieren immer wieder von neuem nach dem Metaphysischen streben. Könnte sich – so fragt

dagegen nun Cavell in Anschluss an Wittgenstein – im epistemologischen Problem des Skeptizismus nicht ein tieferes, praktisch-existenzielles Problem ausdrücken, ein Problem, das wir auf philosophische Weise nicht nur nicht widerlegen können, sondern auch nicht sollen? Im Hintergrund von Cavells Überlegungen steht dabei ein recht weites Verständnis von Skeptizismus: Skeptizismus meint zum einen die *Enttäuschung* darüber, dass unser Wissen und Sprechen (und damit unsere Beziehung zur Welt, zu den andern und zu uns selbst) *bloss menschlich bedingt* ist und – damit eng verbunden – zum andern den Versuch, dieses bloss Gewöhnlich-Menschliche zu *überwinden*. Unter Skeptizismus versteht Cavell also weniger eine bestimmte Position oder philosophische Tradition als den grundmenschlichen *Impuls*, die menschlich-endlichen Bedingungen unseres Sprechens und Erkennens zu transzendieren. (Inwieweit dies tatsächlich ein ›allgemein-menschlicher‹ Impuls ist, muss jeder an sich selbst ausprobieren.) Wird Skeptizismus in einem solchen weiten Sinn verstanden, dann ist nicht nur derjenige ein Skeptiker, der unsere Erkenntnisfähigkeit im Blick auf die äussere Welt und den Andern radikal in Zweifel zieht, sondern es kann auch eine Form von Skeptizismus sein, was als Widerlegung des Skeptizismus (im traditionellen Sinne) intendiert ist.

Cavell spricht in diesem Zusammenhang von der Transformation des existenziellen Zweifels in ein intellektuelles Problem. Durch eine solche Transformation geht der Sinn dafür verloren, welche Erfahrungen den Philosophierenden zum Skeptizismus allererst motivieren. Im Blick auf das sogenannte other-mind-Problem beschreibt Cavell diese Erfahrung folgendermassen:

»The truth here is that we *are* separate, but not necessarily *separated* (by something); that we are, each of us, bodies, i.e., embodied; each is this one and not that, each here and not there, each now and not then. If something separates us, comes between us, that can only be a particular aspect or stance of the mind itself, a particular *way* in which we relate, or are related (by birth, by law, by force, in love) to one another«. (St. Cavell, *The Claim of Reason. Wittgenstein, Skepticism, Morality, and Tragedy*, 369)

Das theoretisch-epistemologische Problem des Anderen lässt sich tatsächlich in Frage stellen, indem sinnkritisch gezeigt wird, dass es sich nicht einmal kohärent ausdrücken lässt. Es besteht aber die Gefahr, dass eine solche ›Überwindung‹ des Skeptizismus auf eine Weise geschieht, die gleichsam das Kind mit dem Bade ausschüttet – droht doch die Gefahr, dass mit dieser Überwindung die Unterdrückung

alltäglicher Erfahrungen einhergeht. Mag das epistemologische Problem des Anderen auch ein Nicht-Problem sein – was wäre, wenn sich in ihm ein ernsthaftes, praktisch-existenzielles Problem verbirgt? Was passiert, wenn der Skeptiker und der Anti-Skeptiker – weil sie das Bedürfnis teilen, der Kontingenz und Fragilität des Gewöhnlichen zu entkommen – die menschliche Endlichkeit und die damit verbundene konstitutive Getrenntheit vom Anderen in ein intellektuelles Problem verwandeln? Nach Cavell ist ihre Sichtweise auf das Problem des Anderen zumindest einseitig. Sie verstehen es als ein Problem des Erkennens, obwohl es zumindest auch ein existenzielles oder moralisches ist: Anerkenne ich den Anspruch, der mir mit dem Anderen begegnet oder weise ich ihn zurück? Antworte ich auf das schmerzverzerrte Gesicht des Anderen mit Mitgefühl oder mit Kälte und Indifferenz?

Zwar betont Cavell, dass der Skeptiker und der Anti-Skeptiker von demselben »skeptischen« (im weiten Sinne) Impuls bestimmt sind – aber er spricht dabei immerhin auch von der »Wahrheit des Skeptizismus«. Auch wenn der Skeptiker seine Position nicht wirklich kohärent zum Ausdruck bringen kann und uns seine Worte darum nicht gänzlich verständlich sind, immerhin kommt in seinen Argumentationen eine Wahrheit unserer *conditio humana* zum Ausdruck, die wir nicht einfach unterdrücken, sondern mit der wir uns auseinandersetzen sollten. So sind – nach Cavell – Wittgensteins *Philosophische Untersuchungen* nicht als Widerlegung einer (skeptischen) These zu lesen, sondern als unabschliessbares Gespräch mit der Wahrheit des Skeptizismus: als Gespräch mit unserer skeptizistisch-metaphysischen Stimme und deren Gefühl der Enttäuschung und Abgründigkeit angesichts der menschlich-gewöhnlichen Verfasstheit unseres Sprechens und Erkennens.

5.

Cavells Darstellung von Wittgensteins Auseinandersetzung mit dem Skeptizismus ist nicht die übliche. »Man kann nicht mit dem Zweifel anfangen« – so habe Wittgenstein in seinem Spätwerk *Über Gewissheit* gezeigt. Er habe damit den epistemologischen Skeptizismus überwunden oder wenigstens zu überwinden versucht. Ungefähr dies dürfte man als Antwort bekommen, würde das philosophische Allgemeinbewusstsein daraufhin befragt, was sich ihm von Wittgensteins Auseinandersetzung mit dem philosophischen Skeptizismus eingeprägt hat. Auch innerhalb der Religions-

philosophie und Theologie hat diese Wittgenstein-Deutung ihre Spuren hinterlassen. Nicht wenige, welche in der modernen Skepsis gegenüber dem religiösen Glauben schon lange ein blosses Vorurteil vermutet haben, begrüßen, dass sich die Begründungsanforderung nun umgekehrt zu haben scheint. Nicholas Wolterstorff hat es prägnant so ausgedrückt: Die Glaubensüberzeugungen sind »innocent until proved guilty, not guilty until proved innocent.« Aber eben – nicht erst diese religionsphilosophische und theologische Rezeption, bereits die Auffassung, Wittgenstein habe den Skeptizismus zu widerlegen versucht, kommt selbstverständlicher daher, als es in Tat und Wahrheit der Fall ist. Darauf hat meines Erachtens Cavell mit Recht aufmerksam gemacht.

Dabei scheint mir diese existenzielle Interpretation des Problems des Skeptizismus aber gerade auch hilfreich sein, um das Verhältnis von Zweifel und religiösem Glauben zu beschreiben. Ich zitiere eine Passage aus Kierkegaards *Krankheit zum Tode*:

»Ist Verzweiflung ein Vorzug oder ein Mangel? Rein dialektisch ist alles beides. Hielte man den abstrakten Gedanken der Verzweiflung fest, ohne irgendeinen Verzweifelten zu denken, müßte man sagen: sie ist ein ungeheurer Vorzug. Die Möglichkeit dieser Krankheit ist des Menschen Vorzug vorm Tiere, und dieser Vorzug zeichnet ihn auf ganz andre Weise aus als der aufrechte Gang; denn sie deutet hin auf das unendliche Aufgerichtetsein oder die unendliche Erhabenheit, daß er Geist ist. [...] Es steht mit dem nicht verzweifelt Sein, nicht ebenso wie mit dem nicht lahm, nicht blind oder dergleichen Sein. Wofern das nicht verzweifelt Sein nicht mehr und nicht weniger bedeutet, als daß man es nicht ist, so heißt es gerade daß man es ist. Nicht verzweifelt sein, es muß bedeuten die zunichte gemachte Möglichkeit, es sein zu können; soll es wahr sein, daß ein Mensch nicht verzweifelt ist, so muß er jeglichen Augenblick die Möglichkeit zunichtemachen. Dergestalt ist das Verhältnis von Möglichkeit und Wirklichkeit sonst nicht.« (10f in der Hirsch-Ausgabe)

Ronald Hall spricht in seinem Buch *The Human Embrace* von Kierkegaards »Logik des Paradoxes«. Hall entwickelt dieses Modell im Rahmen seiner recht eigenwilligen Deutung des ästhetischen, des ethischen und des religiösen (Religiosität A) Stadiums auf der einen und des existenziellen Glaubens (Religiosität B) auf der anderen Seite: Die drei Alternativen zum existenziellen Glauben sind alle durch das Strukturelement der Resignation und Zurückweisung bestimmt. Nur der existenzielle Glaube vollzieht sich als wahre und

volle Bejahung unseres menschlichen Daseins innerhalb der endlichen geschichtlichen Welt, aber doch zugleich so, dass die Resignation und die Zurückweisung auch zu Strukturelementen *innerhalb* des Glaubens werden. Dies ist darum so, weil der existenzielle Glaube unmöglich wäre, wenn die Resignation und die Zurückweisung nicht wirkliche, wenn auch ausgeschlossene und immer wieder von neuen auszuschliessende, existenzielle Möglichkeiten wären. Dem Zweifel, dem Wissen um die mögliche Enttäuschung und die Ungesicherheit unserer Beziehung zum anderen, kommt die positive Funktion zu, (neue Möglichkeiten erschliessend) auf andere und intensivere Formen der Teilhabe an unserem gewöhnlichen Leben aufmerksam zu machen.

6.

Allerdings – darauf hat mich Johannes Corrodi (von ihm stammt ebenfalls ein Text im vorliegenden Band) vor einiger Zeit aufmerksam gemacht –, wie gehe ich damit um, dass Kierkegaard an dieser Stelle in *Die Krankheit zum Tode* gar nicht von Zweifel oder Skeptizismus spricht, sondern von *Verzweiflung*? Ich habe auf diese Frage keine klare Antwort. Aber ich möchte zum Schluss wenigstens andeuten, in welche Richtung ich mich dabei auf die Suche mache.

Zu klären wäre zuerst einmal, was Kierkegaard unter Verzweiflung versteht und wie er ihn vom Zweifel unterscheidet. Dazu wäre ein Durchgang durch Kierkegaards ganzes Werk nötig, wie es zum Beispiel Kristin Kaufmann in ihrer Dissertation *Vom Zweifel zur Verzweiflung. Grundbegriffe der Existenzphilosophie Sören Kierkegaards* getan hat. Kaufmann hat Kierkegaards Schriften insgesamt als Auseinandersetzung mit dem Zweifel interpretiert und gezeigt, dass der Weg, den Kierkegaard gegangen ist, schon sehr früh in den sogenannten *Briefen eines jungen faustischen Zweiflers* angelegt ist: Während der methodische Zweifel Descartes oder der »sich selbst vollbringende Skeptizismus« Hegels aus sich heraus zu einer neuen Gewissheit führt, mündet der radikale, faustische Zweifel in einen existenziellen Zweifel – in die Verzweiflung. Das spätere Werk Kierkegaards lässt sich demnach als Auseinandersetzung und als Antwortversuch auf diesen, als Verzweiflung verstandenen, existenziellen Zweifel lesen. Ich muss mich an dieser Stelle auf den Hinweis auf eine exemplarische Passage aus Kierkegaards *Entweder/Oder*, wo dieser Unterschied zwischen dem epistemologisch-theoretischen und dem existenziell-praktischen Zweifel besonders prägnant zum Ausdruck kommt,

beschränken (auf diesen Text bin ich dank Stephen N. Dunning, *The Illusory Grandeur of Doubt* gestossen):

»Es ist in der neueren Philosophie überreichlich davon die Rede gewesen, daß alle Spekulation anhebt mit dem Zweifel; dahingegen hab ich, soweit ich mich gelegentlich mit solchen Erwägungen habe beschäftigen können, vergeblich eine Aufklärung gesucht, worin denn Zweifel von Verzweiflung unterschieden sei. [...] Zweifel ist des Gedankens Verzweiflung, Verzweiflung ist der Persönlichkeit Zweifel, das ist der Grund, weshalb ich so festhalte an der Bestimmung des Wählens, welche meine Losung ist, der Nerv meiner Lebensanschauung, und eine solche hab ich, wiewohl ich mir keineswegs anmaße, ein System zu haben. Zweifel ist die innere Bewegung des Gedankens selber, und in meinem Zweifel verhalte ich mich so unpersönlich als möglich. Ich will nun annehmen, daß der Gedanke, indem der Zweifel durchgeführt wird, das Absolute finde und darin ruhe; alsdann ruht er darin nicht einer Wahl zufolge, sondern der gleichen Notwendigkeit zufolge, gemäß deren er gezweifelt hat; denn der Zweifel selber ist eine Bestimmung von Notwendigkeit und das Ruhen desgleichen. Dies ist das Erhabene am Zweifel, um dessentwillen er von Leuten, die schwerlich verstanden, was sie sagten, so oft angepriesen und ausgeschrien worden ist. Der Umstand aber, daß es eine Bestimmung der Notwendigkeit ist, beweist, daß die ganze Persönlichkeit nicht mit in Bewegung ist.« (Entweder/Oder, 2. Teil, 224f)

»Zweifel ist des Gedankens Verzweiflung, Verzweiflung ist der Persönlichkeit Zweifel« – das ist zwar nicht die Antwort, welche der Richter William auf den faustischen Zweifel des Pseudonym A gibt. William widerspricht dem (ästhetischen) Zynismus von A, indem er an diesen appelliert, sich (ethisch) als die Person zu wählen, die er ist, auch wenn dies bedeuten würde, die eigene Verzweiflung zu wählen. In diesem Zusammenhang unterscheidet er aber zwischen dem Zweifel der modernen Philosophie, die alle ihre Spekulation mit dem Zweifel beginnen will, einerseits und der Erfahrung der Verzweiflung andererseits – und im Lichte dieser Unterscheidung denkt Kierkegaard (mithilfe seiner verschiedenen Pseudonyme) dann weiter. Der grundlegende Unterschied zwischen Zweifel und Verzweiflung besteht darin, dass der Zweifel unpersönlich, die Verzweiflung aber etwas zutiefst Persönliches ist. Der Zweifel ist einzig ein Geschäft des Intellekts, die Verzweiflung involviert die ganze Persönlichkeit. Verzweiflung ist darum auch nicht nur Selbst-

Zweifel in dem Sinne, dass nun einfach – in demselben (möglichst) unpersönlichen Sinne – das Selbst Gegenstand des Zweifels würde. Um es nochmals mit Annemarie Pieper zu sagen: »Verzweiflung als existenzielle Befindlichkeit ist radikalisierte Selbstzweifel, der den ganzen Menschen, nicht nur den Kopf erfasst.«

Selbstzweifel in diesem existenziellen Sinne kann also nicht persönlich genug sein! War das aber nicht der Weg, den auch Cavell, in Anschluss an Wittgenstein, der Philosophie zu gehen vorgeschlagen hat? Einiges spricht meines Erachtens dafür, dass dort, wo Cavell in existenziell-praktischer Weise vom Zweifel spricht, die Sphäre dessen, was Kierkegaard mit Verzweiflung meint, zumindest berührt. Es wäre dies schliesslich ein interessanter Punkt, um nachzufragen, inwiefern man darum nicht nur bei Kierkegaard, sondern auch bei Cavell auf das Thema der *Sünde* zu sprechen kommen müsste, wollte man verstehen, worum es sich beim radikalem Selbst-Zweifel eigentlich handelt.

— Dr. Andreas Hunziker ist geschäftsführender Oberassistent am Institut für Hermeneutik und Religionsphilosophie an der Universität Zürich.

Der philosophische Zweifel

Kleine Notiz zu einer grossen Erzählung

Georg Kohler

Zweifel sind Primärwerkzeuge der Moderne – und ihr Kainszeichen. Cartesius' Rekonstruktion der Welt aus dem Geist der unbezweifelbaren Gewissheit nutzt den Zweifel zur Wegbereitung des Fortschritts, und noch die »Logik der Forschung« Poppers verwendet das Instrument der systematisch zweifelnden Anti-Verifikation, um dem Erreichten den Glanz wissenschaftlich stabiler Erkenntnis zu sichern – oder genauer: (mehr oder weniger unverhohlen) die Würde, uns auf den Pfad zur »Wahrheit« zu lenken. Die Gegenaufklärer, die auch ein Produkt der Moderne sind, sehen es umgekehrt: Es sind der Zweifel, die durch ihn bewirkte Unsicherheit und Anomie, die Zerrüttung fester Werte und alter Glaubensmächte, es ist die rücksichtslos gewordene Freiheit, an nichts mehr glauben zu müssen, und es ist die neuzeitliche Selbstvergottung der menschlichen Vernunft, die »Gott töten« und den Menschen nicht zum Übermenschen, aber zum Un-Tier und schwarmsüchtigen Massenwesen gemacht haben. So lautet das Verdikt aller Reaktionäre – von Joseph de Maistre, Dostojewsky bis zu den religiösen Fundamentalisten unserer Tage und jeglicher Provenienz. – Eine Gesellschaft, von der ich mich fernhalten möchte.

Andererseits: Wer nachdenkt über Zweifel und Zweifeln, muss aufpassen, nicht zum naiven Ritter der rationalistischen Moderne und ihrer Ansprüche zu werden. Frau Moderne liebt es nämlich, ihre Abstammung und deren Wurzeln zu verschweigen; sind sie doch nicht nur mit »kritischer Vernunft«, sondern ebenso mit Glaube, (Selbst)Liebe und Hoffahrt verschwistert. Unbewiesene und unbeweisbare Voraussetzungen, »Glauben« und Zweifelsverweigerung gehören zum elementaren Selbstbewusstsein der Moderne, und man darf sich fragen, wie zeitgemäss dieses Bewusstsein selber noch ist.

Die Frage ist freilich allzu gross, um im Rahmen meiner kleinen Zweifelsnotiz mehr als eine Frage zu bleiben. Ein Stück weit ist sie gleichwohl zu vertiefen. Einiges zum Zweifeln und zum Zweifel lässt sich, umrissweise, dadurch vielleicht doch erfahren.

Drei Überlegungsfelder bieten sich an: Das eine liefert Merkmale der Sache durch die Reflexion auf die Stufenreihe vom alltäglichen Fragen bis zur totalen Skepsis. Das zweite umgrenzt die existentielle Bedeutung des Zweifelns für das Identitätsgefühl, d.h. für das Selbstbewusstsein der zurechnungsfähigen Person. Das dritte eröffnet sich, wenn man überlegt, wie viel transrationale Entzweifelungen immer schon nötig sind, um – zum Beispiel – zur ästhetischen Wahrnehmung fähig zu sein.

Auf das zuletzt Genannte möchte ich zunächst hinweisen, um dann den ersten Aspekt zu behandeln. Der an zweiter Stelle erwähnte Bereich sei im Rahmen dieser knappen Skizze der Psychologie und der Psychopathologie überlassen.

Ästhetisches Wahrnehmen, das Vermögen, sich von etwas in einer Weise berühren zu lassen, die »viel zu denken« ermöglicht, aber nichts ein für allemal »auf den Begriff zu bringen« erlaubt (um an kantische Beschreibungen – in der »Kritik der ästhetischen Urteilskraft« – zu erinnern), braucht, als Bedingung seiner Möglichkeit, die Grenzüberschreitung allzu rigider Rationalitätsgebote. Wer nicht zu phantasieren, wer nicht zu träumen imstande ist, wer sich nicht von der »apparition«, der »Erscheinung« des Inkommensurablen im Kunstwerk oder im Dasein des Naturschönen, verwandeln lassen kann, der wird – gerade als dezidiert »Moderner« – ästhetisch taub bleiben.

Bei der Vorbereitung dieses Textes bin ich auf eine Anekdote gestoßen, die ich hier gerne wiedergebe. Sie betrifft den berühmten Philologen und Gräzisten Wilamowitz-Möllendorf, der unbestreitbar ein moderner Wissenschaftler (wenn auch einer des »Geistes«) war und der ohne weiteres als zweifelsfähiger Zeitgenosse gelten darf:

»Er könne, bemerkt (Wilamowitz, in: *Der Glaube der Hellenen*), nicht mit Zuversicht die Möglichkeit bestreiten, dass Herodots Bericht über das angebliche Auftreten der Göttin Athene in Begleitung des siegreichen Peisistratos wahr sei. [...] Ja, es fällt Wilamowitz keineswegs schwer, sich in solche Begegnungen hineinzusetzen. ›Ich selbst‹, berichtet er, ›habe eine Epiphanie von ihm« – er meint den Flurgott Pan – ›erlebt, als ich in einem Hohlweg Arkadiens ritt und plötzlich über meinem Kopf in den

Ästen eines Baumes ein merkwürdiger Bock erschien und ohne sich zu rühren auf Ross und Reiter unter sich herabsah.«¹

Kurt Hübner, dem ich den Hinweis verdanke, diskutiert Wilamowitz' Bekenntnis im Kontext seiner Darstellung des Mythos, wonach Menschen nie – daher auch nicht in der Epoche rationaler Entzauberung der Wirklichkeit – darauf verzichten können, die lebensweltliche Realität, die Begegnungen mit der Natur und den Mitmenschen, mit Liebe, Geburt, Tod und anderen Schlüsselgeschehnissen humaner Existenz, auf eine mythische/mythologische, mit Narrativen und personalen Kräften operierende Weise zu erfahren. Als Verteidiger dieser Vermutung zitiert er u.a. den einflussreichen französischen Kulturhistoriker Jean-Pierre Vernant, der von der prinzipiellen Kluft ausgeht, die zwischen »Mythos und Logos« aufklaffe:

»Der Dialog sei unmöglich [...] Selbst wenn [Mythos und Logos] dasselbe Objekt zu betrachten, in die gleiche Richtung zu zeigen scheinen, es bleiben die beiden Arten der Rede für einander undurchdringlich. Wählt man den einen Sprachtyp, so nimmt man zugleich vom anderen Abschied.«²

So verstanden hat das mythisch begründete Erleben seine eigene Struktur und Semantik, seine eigene – transrationale – Logik. Ich will das Thema »Mythos, Logos, Rationalität der Moderne« nicht länger verfolgen. Wesentlich ist bloss die zweifache Aussage, dass es immer wieder notwendig sein wird, eine von der Rationalität in ihrem Wirklichkeitsgehalt ganz und gar bezweifelte Sprache und Sichtweise an- und einzunehmen, soll – beispielsweise – die soziale Kultur im antiken Griechenland zugänglich werden; eine Sichtweise, die eben auch uns Heutigen nicht vollkommen unvertraut ist. Was nicht zuletzt mit dem Hinweis auf die besondere, eigentümlich zwischen Imagination, freier Assoziation und aufmerksamer Sacherfassung oszillierende Erfahrung ästhetisch bedeutsamer Gegenstände zu belegen ist. Ästhetische Erfahrung ist nichts Archaisches, sondern genuin neuzeitlich, und trotzdem ist sie unterschieden und unterscheidbar vom Vollzug objektiver Wissenschaftserkenntnis, ein Faktum, das ihr dennoch nicht ihre (relative) Legitimität raubt. Dass ästhetische Erfahrungen und deren Anlässe vom Standpunkt wissenschaftlicher Rationalität aus in ihrer Verbindlichkeit radikal zu bezweifeln sind,

¹ Zitiert nach: Kurt Hübner, *Die Wahrheit des Mythos* (München 1985), 67.

² J.P. Vernant, *Mythe et société en grèce ancienne*, Paris 1974, 203. Die deutsche Übersetzung zitiert nach Hübner, *Die Wahrheit des Mythos*, 79f.)

besagt nichts; weder hinsichtlich ihres eigenen Wirklichkeitsgehaltes, noch hinsichtlich ihrer anthropologischen und sozialen Relevanz.

Wilamowitz-Möllendorf (nur deshalb habe ich die Anekdote erinnert) ist für beide Vermögen, für die ästhetische Sensibilität und für die kulturerschliessende Hermeneutik, ein Exempel; nicht zufällig spricht er im zitierten Zusammenhang neben Herodot auch von den Gedichten Sapphos.

Die Kompetenz zu zweifeln ist ein konstitutives, unentbehrliches Instrument der Moderne. Das will ich nicht bestreiten. Wichtig ist lediglich, die begrenzte Reichweite moderner, d.h. wissenschaftlich-kritischer Realitätsbestimmung zu konstatieren. Vergisst man sie, wird nicht nur die Vielfalt und anhaltende Koexistenz menschlicher Weltbezüge verkannt, am Ende ist man nicht einmal mehr in der Lage, die selber durchaus modernen Phänomene ästhetischer Theorie und Praxis zu begreifen.

Zweifel sind Fragen gesteigerter Intensität, besser: Fragen im Dringlichkeitsformat. Sie zielen mit bedingungsloser Energie auf sicheres Wissen. Das reine Offenhalten des Problems genügt ihnen nicht.

Auf einfache Fragen findet man Antworten. Zweifel beginnen dann, wenn die zur Verfügung stehenden Antworten unbefriedigend erscheinen; oder sich überhaupt keine Antworten einstellen. Zweifel gehören zu Wahlsituationen, die sich nicht entscheiden lassen: Was ist vorzuziehen, die Alternative A – oder nun doch B? – weil unter den besonderen Umständen (die zuerst zu wenig in Betracht gezogen worden sind) A von Bedingungen abhängig ist, deren Eintreffen nun eher unsicher geworden ist ...? Und so weiter. Je nachdem, wie ausgeprägt die Angst vor dem Scheitern der möglichen Antwort ist, je nachdem, wie zuverlässig die Verhältnisse uns erscheinen, unter denen wir eine bestimmte Alternative als die richtige betrachten, verschwinden die Zweifel – oder nicht; und je nachdem bleibt unser intellektuelles Selbstvertrauen intakt – oder nicht.

Es ist offensichtlich: Zweifel und ihre Hartnäckigkeit sind – auch – in hohem Mass abhängig von den subjektiven, personalen Eigenschaften der jeweils Zweifelnden.

Aber diesen Zusammenhang will ich, wie gesagt, hier nicht länger erörtern. Worum es mir jetzt geht, ist die Differenz von

Zweifelsformen. Ich schlage vor, jedenfalls drei Arten auseinander zu halten: den einfachen Zweifel (wenn vorhandene Antworten zweifelhaft werden); das unglückliche Bewusstsein (wenn einer Person die Fähigkeit abhanden gekommen ist, ihren allemal unvollkommenen, aber plausibel dünkenden Annahmen zu trauen, jenen schwankenden »Gewissheiten«, die für die menschliche Erkenntnisuche charakteristisch sind); den philosophischen Zweifel im eigentlichen Sinn.

»Philosophische Zweifel im eigentlichen Sinn« (so will ich sie an dieser Stelle und zum Zweck meiner »kleinen Notiz« definieren) betreffen die prinzipielle Möglichkeit endlicher Vernunftwesen, zwischen Doxa und wahrhafter Einsicht, zwischen blossem Glauben und wirklichem Wissen, zwischen subjektiver Überzeugung und objektiver Erkenntnis zu trennen. Man braucht keine grosse philosophiehistorische Informiertheit, um zu bemerken, dass die genannten Gegensätze der Philosophie des Abendlandes von Anfang an als Herausforderung dienten. Schon vor Platos Ideenlehre möchte Parmenides die Scheinhaftigkeit des Bewegten und der Bewegung klar machen, und auch Descartes' Absicht, durch den Radikalzweifel hindurch zum »fundamentum inconcussum«, zur beständigen Wahrheit und eindeutigen Wirklichkeit zu gelangen, verdankt sich der Konfrontation des Reichs der blossen Vermutungen und Glaubensannahmen mit dem Reich des realen Wissens.

»Fides quaerens intellectum« ist, nimmt man die abendländische Metaphysik nur von genügend weit weg in den Blick, nicht allein das Motto der christlichen Scholastik, sondern der Wahlspruch der westlichen Philosophie überhaupt. Das gilt bis zu Nietzsche (jedenfalls dann, wenn man die schon im Altertum heterodoxe Tradition des radikalen Skeptizismus ausblendet). Nietzsches Destruktion des Wahrheitsglaubens, die Entdeckung seines »tollen Menschen«, dass es nichts ist mit dem Versprechen des platonischen Sokrates, aus dem Höhlenlabyrinth und seinen Schattenspielen aufzusteigen ins Offene des ursprünglichen Sonnenlichts – seit diesem Entsetzen darüber, dass »Gott tot« ist und »wir ihn getötet haben«, seit dem Staunen darüber, »dass wir es konnten«, ist die Trennung von Sein und Schein so relativ geworden, dass der philosophische Zweifel sich verwandelt hat: Indem er aus seiner metaphysischen Phase in die der pragmatistischen Epoche verschoben worden ist; in eine Epoche, die vielleicht auch die der (posttheologischen) Vernunftkehr genannt werden darf.

Die Vernunft und ihr rationaler Geist – gemessen an den Ansprüchen, wie sie der platonischen, cartesischen, hegelianischen Philosophie eigneten – sind bescheiden geworden. Das markiert ihre aktuelle Gestalt. Der radikale Zweifel der antiken Skepsis und erst recht der philosophische Zweifel der platonisch-christlichen Weltentwürfe haben sich in einen postmetaphysischen Fallibilismus zurückgezogen: Dass für als brauchbar geltende Theorien und Aussagen nicht mehr erwartet werden darf als »rationale Plausibilität«, ist allgemeiner Konsens. Rationale Plausibilität, also bis auf weiteres bestätigte, in einem Theorierahmen befestigte Vermutung, genügt für die Arbeit der Wissenschaft und den Einsatz technologischer Konzepte. Und falls ein lange Zeit gut funktionierendes Paradigma der Welterklärung brüchig erscheint und unhandlich wird für die Weiterentwicklung von Forschungsbedürfnissen, dann muss man das Paradigma eben so rasch wie möglich ersetzen; durch einen neuen Ansatz, der besser zu den Bedürfnissen und unseren Praktiken und deren Erfahrungen passt. »Was ist daran problematisch?«, fragt der Pragmatist und findet: »nichts«. Für das, was ich oben den philosophischen Zweifel im eigentlichen Sinn genannt habe, bleibt so und im Grunde gar kein Raum mehr: Er ist sinnlos geworden.

Ist die Gegenwart also ein Nicht-Ort für diese Form des Zweifels und des Zweifelns geworden? Deshalb, weil in ihr das fundamentale Gegenmotiv, der metaphysische Ausgriff auf die wahrhafte, die unerschütterliche Erkenntnis – der Sinn der Suche »fides quaerens intellectum« – abhanden gekommen ist? vom »Tod Gottes« entwurzelt und darum selbst gestorben?

Ich zweifle nicht daran, dass die Lage so zu deuten ist. Doch das heisst nicht, dass philosophisches Denken nun arbeitslos geworden wäre. Denn an die Stelle des instrumentellen Zweifels tritt ein erneutes – »anfängliches« – Fragen. Ein sehr offenes und offenhaltendes, fast naives Nachdenken: Was ist das eigentlich – die menschliche Vernunft? Diese seltsame Begleiterin menschlicher Lebendigkeit, ohne die die menschliche Lebendigkeit nicht mehr menschlich wäre? Dieses Vermögen, das in reflexiver Betrachtung als unhintergebar erscheint, als die Bedingung der Möglichkeit und als der erste Ursprung dafür, dass für uns – die »animales rationales« – überhaupt etwas als etwas da ist, d.h. zugänglich, begreif- und sprachlich bestimmbar wird?

Gewiss, das sind nicht die Perspektiven der Gehirnwissenschaften und der Neuropsychologie, sondern es ist die Hinsicht der transzendentalen Überlegung. Eine Form des Nachdenkens, die sich dem

Objektivismus und Empirismus der Naturwissenschaft entzieht, aber deswegen nicht obsolet ist. Wer das Letztere behauptet, hat lediglich die als selbstverständlich vorausgesetzte Überzeugung verinnerlicht, dass der naturalistische Szientismus die einzig richtige, also die »wahrhaft wahre« Methode sei.

Das Fragen der Vernunft nach ihrem eigenen Anfang und das dadurch – vielleicht – veranlasste Staunen (»der« Vernunft über sie selber und der Vernünftigen über ihr – im Grunde genommen – abgründig rätselhaftes Können) eröffnet dies, was ich in bewusst heideggerianischem Tonfall als »anfängliches« Fragen bezeichnet habe.

Was geschieht der Vernunft, wenn sie sich selber fragwürdig geworden ist? Offenbar eine Erfahrung der Dezentrierung: Die Einsicht in ihre, naturwissenschaftlich nicht greifbare Abkünftigkeit nötigt zur Revision ihres Selbstbewusstseins, zum Abschied von jeder Selbst-Herrlichkeit; sei sie die der wissenschaftlichen Forschung oder die der in ihr selber kreisenden Reflexionsbewegung hegelianischen Musters. Der späte Heidegger hat – mit nicht selten hilflos anmutenden sprachlichen Verrenkungen – diesen Gedanken zu erkunden versucht und ihn unter dem Leitwort der »Kehre« in seine Geschichte der Metaphysik und ihrer »Verwindung« eingefügt.

Man mag das heideggersche Vokabular einleuchtend finden oder nicht. Dass mit ihm etwas von dem wahrnehmbar wird, was auf die andere Seite dessen verweist, was der pragmatistisch-fallibilistischen Ernüchterung zu Grunde liegt, darf man zugeben. Und sich umkehren: Um – statt dem alten, metaphysischen Zweifeln der Philosophie, das in der cartesianisch inspirierten Neuzeit seine Vollendung erfährt – dem (falls ein Prädikat nötig ist:) postmetaphysisch fragenden Staunen der Philosophie wieder Raum zu geben.

Ich sagte, der philosophische Zweifel sei das Primärwerkzeug der Moderne – und ihr »Kainszeichen«. Was damit gemeint ist, sollte klar geworden sein. Im Gebrauch des philosophischen Zweifels verbirgt sich entweder die Anmassung, die Vernunft absolut zu setzen und als Herrin der Welt und ihrer Geschichte zu etablieren, oder, komplementär dazu, eine total gewordene, also abgründige skeptische Verzweiflung. Hegels absoluter Geist und Nietzsches Zwillinge, der »tolle« und noch mehr der »Über-Mensch« sind allesamt Geschwister. Sprösslinge einer Selbstdeutung der menschlich-endlichen Vernunft, die zwar zu verstehen, doch nicht mehr zu erneuern ist. Dasselbe gilt

freilich von der Reaktion der Antimodernen, deren Rückzug auf die dogmatische Sakralisierung von Tradition und Autoritätsmacht so einfach erklärbar wie letztlich unsinnig ist. (Das würde ich jetzt gern näher begründen, doch dann müsste ich fast noch einmal von vorn beginnen. Mit blossem Schulterzucken ist diese Position aber nicht zu erledigen.)

Was also statt dessen?

Was immer möglich war, und was sich aus guten Gründen in den vergangenen hundert Jahren bereits entwickelt hat: die Kombination von Pragmatismus und postmetaphysischer Nachdenklichkeit. Diese Verbindung zwischen zuversichtlicher, wissenschaftlich-praktischer Entängstigung der Welt mit einer über die eigenen Glaubensgewissheiten aufgeklärten Vernunft, die vor den Kontingenzen, die zu ihr gehören müssen, nicht die Augen verschliesst, sondern menschenfreundlich mit ihnen umzugehen weiss.

»Menschenfreundlichkeit« – bei diesem Wort wäre nun anzusetzen, sollte genauer darüber nachgedacht werden, weshalb es vernünftig sein kann, dass die Vernunft an die Vernunft glaubt. Durch die Beschäftigung mit dem Zweifel sind wir damit allerdings in ein neues Land (oder ein anderes Meer) geführt worden. Was jetzt der Grund dafür sein muss, die Sache abzuschliessen.

PS: Am Ende dieser kleinen Notiz zur grossen Erzählung vom philosophischen Zweifel und seiner Verwandlung ein Fazit oder »Summary«, von dem ich hoffe, dass es – zum Schluss gelesen – nicht so rätselhaft ist, wie es nach erster Lektüre erscheinen mag:

Von der Antike bis in die Moderne ist der Zweifel der Grenzwächter der scharfen Trennung zwischen Glauben und Wissen. In der Zeit der Nachmetaphysik hat ihn die – philosophische – Frage abgelöst. Was er unerbittlich auseinander halten wollte, das zeigt sie als Moment eines Ganzen, das ganz nie zu haben sein wird.

— Dr. Georg Kohler ist emeritierter Professor für Philosophie, mit besonderer Berücksichtigung der politischen Philosophie.

Der Einsatz des Zweifels bei Montaigne

Alois Rust

Montaigne gilt in der Regel als Vertreter einer spezifisch neuzeitlichen Skepsis. Ohne Frage hat die Lektüre von Sextus Empiricus in seinen *Essais* gewaltige Spuren hinterlassen und ebenso unübersehbar ist die Abneigung, die Montaigne gegenüber dogmatischen Setzungen hegt. In einem Kontrast dazu stehen jedoch viele Stellen, an denen sich Montaigne leichtgläubig zeigt. Er scheint seine Überlegungen fast auf jeder Seite auf irgendwelche gehörten oder meist gelesenen Geschichten zu stützen, deren Glaubwürdigkeit häufig nicht allzu hoch einzuschätzen ist und die sich gerade wegen ihrer offensichtlichen Unwahrscheinlichkeit mit so grossem Interesse erzählen lassen. Der Eindruck der Leichtgläubigkeit wird noch verstärkt durch die Fraglosigkeit, mit der Montaigne seinen katholischen Glauben bekennt, dies zu einer Zeit, in der in Religionsfragen alles in Bewegung ist. Diese Spannung zwischen Skepsis und Leichtgläubigkeit löst sich auf, sobald man die spezifische Rolle des Zweifels bei Montaigne näher betrachtet, wie das in der jüngeren Forschung der Fall ist.

Doch zunächst eine Bemerkung zum Charakter seines Werkes, den *Essais*: Montaigne hat an diesem Werk in den letzten zwei Jahrzehnten seines Lebens geschrieben, von 1572 bis 1592, seinem Todesjahr.¹ Das Werk hat in seinem Entstehungsprozess seine Natur stark verändert. Montaigne hatte zu schreiben begonnen, um sich bei seinen mannigfaltigen Lektüren nicht völlig zu verlieren. Das

¹ Die erste Ausgabe von 1580 umfasste zwei Bücher, die zweite von 1588 deren drei. 1595 erscheint eine postume Ausgabe, besorgt von Marie de Gournay. Da Montaigne mit zwei Exemplaren seines Werkes gearbeitet hatte und in beide handschriftliche Zusätze eingefügt hatte, gibt es indessen noch eine weitere Ausgabe, die Ausgabe gemäss dem »exemplaire de Bordeaux«. Die Ausgabe von Villey/Saulnier, nach der Montaigne meistens zitiert wird, folgt diesem »exemplaire de Bordeaux«. Die französischen Zitate mit Seitenangaben in Klammern beziehen sich auf diese Ausgabe: P. Villey/V.-L. Saulnier/M. Conche, Hg., Michel de Montaigne: Les essais. Nouvelle édition, Quadrige. Grands textes, Paris, 2004. Dieser Text ist seitengleich auch online verfügbar unter: <http://www.lib.uchicago.edu/efts/ARTFL/projects/montaigne/>. Ich zitiere den Originaltext nach dieser Ausgabe in Klammern, die deutsche Übersetzung nach der Übersetzung von Hans Stilett, Michel de Montaigne, Essais. Erste moderne Gesamtübersetzung, Frankfurt am Main, 1998, jeweils mit Spaltenangaben. – Ich verdanke der kritischen Lektüre einer ersten Fassung dieses Textes durch Elmar Holenstein, Andreas Hunziker, Erwin Sonderegger und Josy Zürcher viele konstruktive Vorschläge.

Werk wurde zunehmend zu einem Spiegel seiner selbst bei diesen Lektüren, allerdings zu einem Spiegel, der ihn nicht wiedergibt, wie er ist, sondern der ihn formt, so dass er schreiben kann:

»Je n'ay pas plus fait mon livre que mon livre m'a fait, livre consubstantiel à son auteur, d'une occupation propre, membre de ma vie ; non d'une occupation et fin tierce et estrangere comme tous autres livres.« (665)²

Eine Spezialität seines Schreibens ist, dass er in der zweiten und der vorbereiteten dritten Version grundsätzlich nie etwas korrigiert, das er früher geschrieben hat.³ Denn er will sich in seiner ganzen Widersprüchlichkeit präsentieren. Die Gegensätze und das Schwanken des Urteils liegen in seiner Natur, sie gehören daher zu deren Darstellung. Sein Buch ist ein Gemälde seiner selbst, das er fortlaufend erweitert. Sein Buch handelt von ihm und seinem Schreiben und ist daher selbstbezüglich.⁴ Der besondere Charakter dieses Buches lässt nicht erwarten, dass Montaigne eine bestimmte Position vertritt. Er schreibt von seinem Buch: »Il est plus riche que moy, si je suis plus sage que luy.« (402)⁵ Das Buch weiss mehr, auch mehr über Montaigne, als Montaigne selbst. Und so kann es durchaus Sinn ergeben, in seinem Buch nach der Haltung zu einer bestimmten Frage, wie etwa der Skepsis, zu suchen, auch wenn man sich dabei bewusst zu sein hat, dass Montaigne kein letztes Wort zu einer bestimmten Frage geschrieben hat, sondern eben immer weiterschreibend auf neue Einsichten stiess, was man selbst schon als Beleg für eine Haltung im Stil der pyrrhonischen Skepsis nehmen könnte. Doch der Stil, in dem er schreibt und der Charakter seines Buches unterscheiden sich massiv von demjenigen von Sextus Empiricus.

Es wäre daher überraschend, wenn eine einfache Zuschreibung wie die, dass Montaigne ein pyrrhonischer Skeptiker sei, zutreffen würde. Es ist fraglos, dass er Pyrrho positiv hervorhebt und die Schriften von Sextus Empiricus ganz offensichtlich gut kennt. Doch sein Kontext ist ein anderer als derjenige von Pyrrho oder von Sextus Empiricus. Montaigne schreibt in einem Frankreich, das

² »Ich habe mein Buch nicht mehr gemacht, als es mich gemacht hat: ein Buch, das mit seinem Autor wesensgleich ist, nur mit mir beschäftigt, unabdingbarer Teil meines Lebens und nicht auf außerhalb seiner selbst liegende Ziele gerichtet wie alle Bücher sonst.« (330/l.)

³ 963; 484/l.

⁴ 1069; 539/r.

⁵ »Es ist reicher als ich, selbst wenn ich weiser sein sollte.« (199/r).

von den Konfessionskriegen erschüttert wird. Der Konflikt um die richtige Konfession wird erbittert ausgetragen, und er geht mitten durch Familien, auch diejenige von Montaigne. Der Blick in die Geistesgeschichte, insbesondere der Antike, lehrt Montaigne, dass menschliche Erkenntnis in Religionsdingen nie diese Gewissheit haben kann, welche diese Auseinandersetzungen rechtfertigen könnte. Es ist gerade die Frage der Erkenntnis Gottes und des göttlichen Willens, der Montaigne am konsequentesten mit Skepsis begegnet.

Formen der Skepsis – Pyrrho und Pyrrhonismus

Montaigne interessiert sich mehr für Personen und ihre Geschichten als für theoretische Konzepte, daher wird Pyrrho als Gestalt, um den sich Geschichten ranken, an verschiedenen Stellen erwähnt. Marcel Conche und Robert Aulotte unterscheiden zwischen dem Pyrrhonismus von Pyrrho und dem Pyrrhonismus von Sextus Empiricus⁶: Sextus Empiricus stellt den Pyrrhonismus als eine Philosophie dar, welche Erscheinungen und damit verbundene Urteile mit andern Erscheinungen und den damit verbundenen Urteilen neutralisiert und dadurch zu einer Suspension des Urteils gelangt. Die Erscheinungen sind nach dieser Betrachtungsweise alles, was wir haben. Das heisst jedoch nicht, dass es nicht etwas jenseits der Phänomene gibt, nur bleibt uns dies prinzipiell verborgen. Was wir von Pyrrho anekdotisch wissen, veranlasst Conche und Aulotte, ihm die noch radikalere Position zuzuschreiben, dass er die Idee des Seins im Denken über die Dinge ganz suspendiert habe. Die Unterscheidung zwischen Sein und Erscheinung wird ganz hinfällig, von einer Sache kann man nicht sagen, sie sei oder sie sei nicht. Alles ist Erscheinung – und damit natürlich auch wieder nicht *bloss* Erscheinung. Montaigne unterscheidet nicht zwischen diesen zwei Sichtweisen.

»Tantôt Montaigne insiste sur le doute enquêteur, sur la nécessaire «surseance» du jugement, suivant ainsi le scepticisme phénoméniste. Tantôt, comme les pyrrhoniens, il parle, non plus simplement de suspendre son jugement, mais de s'en abstenir, dans une sorte de repos complet.«⁷

⁶ Allerdings soll das hier nicht als philosophiegeschichtliche These vertreten werden, dafür ist die Basis dessen, was wir über Pyrrho wissen, zu schmal. Einige Aussagen, die von Diogenes Laertios berichtet werden, lassen aber eine solche Unterscheidung zu.

⁷ R. Aulotte, Montaigne: Apologie de Raimond Sebond. Paris 1979, 89; er referiert die Auffassung von Marcel Conche.

Anders als zu Pyrrho, von dem nichts Schriftliches erhalten ist, haben wir von Sextus Empiricus Schriften, die zur Zeit von Montaigne ins Französische übersetzt worden waren und grossen Einfluss gewannen. Markus Wild, der dafür plädiert, Montaigne als pyrrhonischen Skeptiker zu lesen, weist die beiden zentralen Elemente der pyrrhonischen Skepsis gemäss Sextus Empiricus, die Methode der Entgegensetzung von sich widersprechenden Aussagen und der Hinweis auf die Subjektivität der Urteile, bei Montaigne nach. Dabei belässt er es jedoch nicht mit dem Aufweis dieses von ihm genannten Minimalkonsenses, sondern stützt sein Urteil auf eine verfeinerte Charakteristik und es gelingt ihm zu zeigen, dass sich bei Montaigne alle wesentlichen Elemente der Skepsis gemäss Sextus Empiricus ausmachen lassen.⁸

Doch gleichzeitig gibt es etliche Hinweise, die zweifeln lassen, ob sich Montaigne selber als Skeptiker sah. So spricht er despektierlich von ihren Refrains, den standardisierten Antworten, welche darauf abzielen, sich der Anschuldigung des Dogmatismus zu entziehen:

»Leur mot sacramental, c'est ἐπέχω, c'est à dire je soutiens, je ne bouge. Voilà leurs refrains, et autres de pareille substance. Leur effect, c'est une pure, entiere et tres-parfaicte surceance et suspension de jugement. Ils se servent de leur raison pour enquerir et pour debatre, mais non pas pour arrester et choisir. Quiconque imaginera une perpetuelle confession d'ignorance, un jugement sans pente et sans inclination, à quelque occasion que ce puisse estre, il conçoit le Pyrronisme.« (505)⁹

Montaignes *Essais* leben nicht von solchen Kehrreimen. Die fast krankhafte Bemühung, möglichst jede Äusserung mit ihrem Gegenteil zu neutralisieren, die findet man bei Montaigne nicht, aber man findet, dass er sich auf eine gleichsam natürliche Weise ständig widerspricht, dass ihm Beispiele einfallen, welche das eben Geschriebene wieder relativieren. Das gehört allerdings weniger

⁸ M. Wild, Montaigne als pyrrhonischer Skeptiker. In: C. Spoerhase/D. Werle/M. Wild (Hg.), *Unsicheres Wissen. Skeptizismus und Wahrscheinlichkeit 1550–1850*. Berlin/New York, 2009.

⁹ »Ihr sakrosanktes Wort lautet ἐπέχω, das heisst: »Ich enthalte mich, ich lasse mich zu keinem Urteil bewegen.« Dies also sind ihre Kehrreime, neben andren gleichen Inhalts. Sie laufen auf eine reine, uneingeschränkte und vollendete Urteilsenthaltung hinaus. So bedienen sich die Pyrrhonisten ihres Verstands denn auch nur zum Forschen und Diskutieren, nicht aber dazu, eine Wahl zu treffen und sich zu entscheiden. Man stelle sich ein fortwährendes Bekennen von Unwissenheit vor, ein völlig unparteiisches, unter keinen Umständen irgendeiner Seite zuneigendes Denken, und man hat vom Pyrrhonismus den richtigen Begriff.« (250/r-251/l)

zu seinem Skeptizismus als vielmehr zu seinem Programm der Selbstbeobachtung. Die Widersprüchlichkeit oder Vielgestaltigkeit ist seine eigene Form.

Erschliessende Skepsis

Hugo Friedrich hat die Skepsis von Montaigne als *erschliessende Skepsis* charakterisiert. »Seine Skepsis lähmt und verbaut nicht, sondern erschließt.«¹⁰ Er ist auch der Auffassung, dass sich die Skepsis Montaignes in erster Linie an Sextus Empiricus orientiert, hält aber fest: »Aber ganz anders als dort kommt in den *Essais* diese Beobachtung zur Geltung; sie breitet den komplexen Lebensstoff um seiner selbst willen aus, nicht bloß zur Demonstration eines Schulprinzips.«¹¹ Diese Auffassung hat durch Marc Foglia in jüngerer Zeit eine Vertiefung erfahren.¹² Er geht in seinem online zugänglichen Artikel von der Fragestellung aus, ob man Montaigne nicht ganz anders denn als Skeptiker verstehen könnte. Und er stellt fest: »Contrairement à ce soutient l'interprétation sceptique, les *Essais* ne sont pas orientés vers l'arrêt du jugement, mais vers l'activité du jugement lui-même.«¹³ Tatsächlich ist das Üben oder gar Trainieren der Urteilskraft ein wichtiges Anliegen Montaignes. Er betont an mehreren Stellen die Schwäche seines Gedächtnisses. Doch dies wird seines Erachtens durch das ständige Üben der Urteilskraft kompensiert. Die *Essais* sind die *Erprobung* seiner Urteilskraft. Montaigne nimmt sich fast beliebige Gegenstände vor, nur um an ihnen seine Urteilskraft zu erproben.¹⁴

»Tant y a que je me contredits bien à l'aventure, mais la vérité, comme disoit Demades, je ne la contredy point. Si mon ame pouvoit prendre pied, je ne m'essaierois pas, je me resoudrois : elle est tousjours en apprentissage et en espreuve.« (805)¹⁵

¹⁰ H. Friedrich, Montaigne, 2., neubearb. Aufl. Bern, 1967, 125.

¹¹ Ebd.

¹² M. Foglia, La place du scepticisme dans la philosophie de Montaigne, 2005, http://www.e-litterature.net/publier2/spip/spip.php?page=article5&id_article=197

¹³ Ebd.

¹⁴ Conche, zit. in Foglia, 2005.

¹⁵ »Daher mag ich mir zwar zuweilen widersprechen, aber der Wahrheit, wie Demades sagte, widerspreche ich nie. Könnte meine Seele jemals Fuß fassen, würde ich nicht Versuche mit mir machen, sondern mich entscheiden. Doch sie ist ständig in der Lehre und Erprobung.« (398/r-399/l)

Es geht Montaigne um das Ausloten dessen, was der Mensch ist, an seinem eigenen Beispiel. Das, was als Widerspruch erscheint, erweitert den Horizont der menschlichen Möglichkeiten. An der eben zitierten Stelle fährt er fort:

»Je propose une vie basse et sans lustre, c'est tout un. On attache aussi bien toute la philosophie morale à une vie populaire et privée que à une vie de plus riche estoffe: chaque homme porte la forme entiere de l'humaine condition.«¹⁶

Montaigne lässt an verschiedenen Stellen durchblicken, dass er durchaus der Auffassung ist, seine *Essais* würden etwas von dieser »humaine condition« erschliessen. An gewissen Stellen wird gar deutlich, dass das Schwanken des Urteils weniger mit der Unsicherheit unserer Erkenntnis zu tun hat, als vielmehr mit dem objektiven Schwanken der Dinge selbst. »Certes, c'est un subject merueilleusement vain, divers, et ondoyant, que l'homme. Il est malaisé d'y fonder jugement constant et uniforme.« (9)¹⁷ Aber das, was erschlossen wird, gehört in den Bereich der Weisheit, nicht des Wissens. Der Weise, das Ideal der hellenistischen Philosophien, in deren Umkreis sich Montaigne lesend aufhält, strebt nach einer sich selbst genügenden Lebensform. Sein Wissen besteht in Erfahrung, nicht in einer Anhäufung von Kenntnissen. Er sagt von sich, er wolle weiser werden, nicht gelehrter (414; 206/r). Nicht, dass Montaigne behaupten würde, er sei tatsächlich weise.¹⁸ Seine Weisheit liegt gerade im richtigen Genuss des Lebens und nicht auf ein bestimmtes Ziel hin zu leben. »Mon mestier et mon art, c'est vivre.« (379; 188/l) »Ce ne sont mes gestes que j'escris, c'est moy, c'est mon essence.« (379; 188/l)¹⁹

Die Prüfung der Urteile und Vorurteile hilft Montaigne, die schwankende, vielseitige und auch widersprüchliche menschliche Lebensart von allen Seiten zu betrachten, nach Möglichkeit, ohne

¹⁶ »Ich führe ein Leben ohne Glanz und Gloria vor Augen – warum auch nicht? Man kann alle Moralphilosophie ebensogut auf ein niedriges und namenloses wie auf ein reicher ausgestattetes Leben gründen: Jeder Mensch trägt die ganze Gestalt des Menschseins in sich.« (399/l)

¹⁷ »Wahrlich der Mensch ist ein seltsam wahnhaftes, widersprüchliches, hin und her schwankendes Wesen! Es fällt schwer, ein gleichbleibendes und einheitliches Urteil darauf zu gründen.« (10/r)

¹⁸ Und er weiss auch: »Le plus sage homme qui fut onques, quand on luy demanda ce qu'il sçavoit, respondit qu'il sçavoit cela, qu'il ne sçavoit rien.« (501) / »Sokrates, der weiseste Mann, den es je gab, pflegte auf die Frage, was er wisse, zu antworten: Er wisse, daß er nichts wisse.« (248/r)

¹⁹ »Mein Handwerk und meine Kunst ist es, zu leben.« (188/l); »Nicht einzelne Akte beschreibe ich daher, sondern mich, sondern mein ganzes Wesen.« (188/l)

dabei mit wertenden Urteilen Zensur zu üben. Die Lektüre der *Essais* vermittelt weniger den Eindruck, dass wir letztendlich nichts wissen als den des Reichtums der menschlichen Existenz. Man lese beliebige fünf Seiten bei Sextus Empiricus und bei Montaigne und man wird ohne weiteres einen völlig andern Atem feststellen, auch eine andere Lebenslust, ein anderes Interesse am Menschlichen, das ihm nie Allzumenschliches ist.

Das Buch von Montaigne lässt sich auf keine einfache Formel bringen. Die Erkundung seiner selbst im Spiegel aller möglichen Geschichten, wahrscheinlichen und ganz unwahrscheinlichen gleichermassen, ist nicht auf ein Resultat angelegt, sondern auf ein immer reichhaltigeres Gemälde.²⁰ Seine Vorgehensweise schildert er so:

»Je prends de la fortune le premier argument. Ils me sont également bons. Et ne desseigne jamais de les produire entiers. Car je ne voy le tout de rien: Ne font pas, ceux qui promettent de nous le faire veoir. De cent membres et visages qu'a chaque chose, j'en prends un tantost à lecher seulement, tantost à effleurer; et par fois à pincer jusqu'à l'os. J'y donne une pointe, non pas le plus largement, mais le plus profondement que je sçay. Et aime plus souvent à les saisir par quelque lustre inusité. Je me hazarderois de traiter à fons quelque matière, si je me connoissoy moins. Semant icy un mot, icy un autre, eschantillons despris de leur piece, escartez, sans dessein et sans promesse, je ne suis pas tenu d'en faire bon, ny de m'y tenir moy mesme, sans varier quand il me plaist; et me rendre au doute et incertitude, et à ma maistresse forme, qui est l'ignorance. Tout mouvement nous decouvre.« (302)²¹

²⁰ Die Metapher des Malens findet sich schon im Hinweis an den Leser am Anfang des Buches. Eine weitere Stelle: 665; 330/l.

²¹ »Stets ergreife ich die erstbeste Sache, die der Zufall mir bietet. Ich finde sie alle gleich gut. Dabei plane ich nie, sie erschöpfend darzulegen, denn von nichts sehe ich das Ganze (noch tun das jene, die versprechen, es uns sehn zu lassen). Von den hundert Gliedern und Gesichtern, die jedes Ding hat, nehme ich mir jeweils eins vor, zuweilen um bloß daran zu lecken, zuweilen um seine Oberfläche abzutasten; öfters aber auch, um bis zu den Knochen vorzustößen. Ich möchte nicht so breit, sondern so tief eindringen, wie ich nur kann; und meistens liebe ich es, die Dinge hierbei von einer ungewöhnlichen Seite her in den Griff zu nehmen. Gewiß würde ich es wagen, einen Gegenstand von Grund auf abzuhandeln, wenn ich mich weniger gut kennte und vor meinem Unvermögen die Augen schlosse. So aber lasse ich hier ein Wort und dort ein andres als dem Ganzen zusammenhanglos entnommene Probestückchen fallen, ohne Plan und Versprechen, und bin deshalb weder dem Leser noch mir selbst gegenüber verpflichtet, mich streng an die jeweilige Sache zu halten; vielmehr kann ich nach Lust und Laune meine Meinung ändern und mich dem Zweifel und der

Dialektischer Gang der Selbstprüfung

Auch wenn Montaigne hier und an andern Stellen betont, dass er ohne Plan und Absicht vorgeht, dass er sich dort aufhält, wo es ihm gefällt, möglichst im Unvorhergesehenen, so heisst das doch nicht, dass sich nicht Muster ergeben, die eine sorgfältige Lektüre aufzudecken weiss. Solche Muster müssen dem Autor nicht gegenwärtig sein, sie können eine Tendenz verraten, worüber der Autor nicht unbedingt volle Klarheit erlangt hat, denn wie schon zitiert: Das Buch weiss mehr als Montaigne selbst. Anne Hartle hat eine Deutung von Montaigne vorgelegt, welche seine Skepsis ebenfalls als erschliessende Skepsis versteht, die sich einem dialektischen Gang entfaltet.²² Verborgene Neigungen dieses Schriftstellers werden offengelegt. In ihrem bahnbrechenden Buch ist von Montaigne als einem Skeptiker nicht die Rede, sondern bloss von seiner zirkulären Dialektik.²³ Ich stütze mich im Folgenden auf den Aufsatz, verweise für eine Vertiefung aber auf das Buch.

Hartle fasst die skeptischen Argumente in der *Apologie de Raimond Sebond* auf konzise Weise zusammen.²⁴ Sie stellt dann aber fest:

»Most of those who regard Montaigne as a skeptic do, however, acknowledge that there are decidedly non-skeptical features of his thought which are at least difficult to reconcile with a thoroughgoing self-conscious skepticism.«²⁵

Hartle ist daran gelegen, die hier eingangs erwähnte Spannung zwischen Skepsis und Leichtgläubigkeit aufzulösen. Dies gelingt, indem sie Montaigne letztlich nicht als einen Skeptiker, sondern als einen Sokratiker versteht. Wenn man bedenkt, dass das Zentrum der *Essais* in der Selbsterprobung, der Selbstprüfung liegt, ist das plausibel.

Hartle identifiziert bei Montaigne einen dialektischen Dreischritt. Dieser geht vom gewöhnlichen Menschen²⁶, bzw. von den Einstellungen des gewöhnlichen Menschen aus und führt über die Reflexion dieser Position zu einer belehrten Einsicht darin, dass in diesem scheinbar einfachen Standpunkt eine Weisheit liegt, die zunächst nicht erkannt wird. Der scheinbare Gegensatz von

Ungewissheit anheimgeben – sowie meinem maßgeblichen Wesenszug: dem Nichtwissen. Was immer wir tun, enthüllt uns.« (153/l)

²² A. Hartle, Montaigne and skepticism. In: Ullrich Langer (Hg.): *The Cambridge companion to Montaigne*. Cambridge, 2005, 183–206.

²³ A. Hartle, Michel de Montaigne. *Accidental Philosopher*. Cambridge 2007.

²⁴ Hartle, 2005, 186–189.

²⁵ Ebd., 189

²⁶ »Gewöhnlich« im Sinne des oben zitierten »vie populaire et privée«.

Skeptizismus und Leichtgläubigkeit löst sich dabei auf. Denn auch noch die unwahrscheinlichsten Geschichten sind Beispiele der menschlichen Einbildungskraft und d.h. der Möglichkeit, sich Dinge, Ereignisse und Lebensmöglichkeiten vorzustellen. Der Skeptiker in diesem Sinne ist derjenige, der das Mögliche eben möglichst von der Bindung an das scheinbar einzig Wirkliche befreit. Montaigne erzählt viele Geschichtchen, dabei ganz unglaubliche, doch dessen ist er sich bewusst:

»Aussi en l'estude que je traite de noz moeurs et mouvemens, les tesmoignages fabuleux, pourveu qu'ils soient possibles, y servent comme les vrais. Advenu ou non advenu, à Paris ou à Rome, à Jean ou à Pierre, c'est toujours un tour de l'humaine capacité, duquel je suis utilement advisé par ce recit.« (105)²⁷

Die Geschichtchen müssen also gar nicht wahr sein, sie dienen einzig dazu, den Bereich des Möglichen und des Glaubbaren auszuloten. Skepsis und Leichtgläubigkeit bedingen sich hier: Das genaue Hinsehen soll nicht durch Vorurteile über das, was als möglich gilt, verhindert werden, auch dem Unwahrscheinlichen wird eine Chance gegeben und der Raum des Denkbaren damit ausgeweitet, ohne dass man deswegen allem auch Glauben schenkt. »Montaigne's skepticism, then, is not the doubt of the ancient skeptics but rather an openness to what is possible and an overcoming of presumption at the deepest level.«²⁸ Tatsächlich geht es nicht um einen Zweifel, der Gewissheiten aushebelt, sondern der das unbefragt Gegebene in ein neues Licht rückt und neue Dimensionen des Verstehens von ganz Alltäglichem eröffnet, indem seine Selbstverständlichkeit reduziert wird.

»The movement of Montaigne's thought is first to open us to the possibility of the strange and foreign, then lead us back to the familiar and let us see the extraordinary in the ordinary, in the familiar and the common.«²⁹

Diese Denkbewegung ist auch relevant, wenn es um das Verständnis von Montaignes Konservativismus geht. Dieser bezieht sich auf po-

²⁷ »Bei meinen Untersuchungen unserer Beweggründe und Verhaltensweisen sind mir jedenfalls die erdichteten Zeugnisse, soweit sie möglich scheinen, ebenso dienlich wie die wahren. Geschehen oder nicht, in Paris oder Rom, dem Hinz oder Kunz – stets zeigen sie mir, wozu Menschen fähig sind, und das zu wissen ist mir nützlich.« (59/1)

²⁸ Hartle, 2005, 193.

²⁹ Ebd., 194.

litische wie auch auf religiöse Verhältnisse. Montaigne plädiert für ein Festhalten am Vorhandenen. Das heisst aber nicht, dass er dieses nicht zur Bewährung ausgesetzt sehen würde. Wenn es etwa um den Gegensatz von Selbstregierung und Monarchie geht, sieht er nicht per se in einem der beiden Systeme einen Vorteil. Was es zu vermeiden gilt, sind die Auseinandersetzungen um das richtige System. Es ist die Auffassung, dass eines der beiden das richtige sei, das zu Konflikten führt, von denen letztendlich niemand profitiert, auch nicht die sogenannte Wahrheit. Denn die Wahrheit entzieht sich uns ja gerade. Der Dreischritt von Hartle ist hier leicht einsehbar: Zunächst gibt es den Hang, am Bekannten festzuhalten. Dann folgt der Zweifel, dass das eigene Bekannte ja für viele andere einfach das Fremde und gar nicht Naheliegende ist. Darauf folgt die Einsicht, dass dieses Bekannte weniger mit Notwendigkeit einhergeht, als man ursprünglich glauben mochte. Das ist kein Grund, es preiszugeben. Dies führt vielmehr zu einer etwas distanzierten Haltung gegenüber scheinbar so zentralen Fragen wie der politischen Ordnung und der Religion. Wenn die Einsicht sich einstellt, dass es in diesen Fragen wichtig ist, *irgendeine* Ordnung zu haben und dagegen ganz sekundär *welche*, so ist damit hinreichend begründet, am Bestehenden festzuhalten. »Nous sommes Chrestiens à mesme titre que nous sommes ou Perigordins ou Alemans.« (445)³⁰ Das heisst auch, dass man das eigene Christsein so wenig in Frage stellt wie die Herkunft.

Montaigne und seine Verteidigung der natürlichen Theologie (Sebond)

Montaigne hält an der Monarchie und am Katholizismus ganz unzweideutig fest, aber nicht, weil er der Auffassung wäre, nur in ihnen sei Heil zu erlangen. Im Folgenden soll seine Haltung zum Katholizismus und zum Christentum näher betrachtet werden. Tatsächlich sind sich die Interpreten in dieser Hinsicht ähnlich uneins wie in der Einschätzung seines Skeptizismus. Jean Guiton³¹ unterscheidet vier Gruppen von Einschätzungen: a) Montaigne gibt ein Lippenbekenntnis zum Katholizismus, im übrigen aber zeigt er durch seine durchgängig heidnisch geprägte Moral, dass er nicht gläubig ist (so die Reaktion von Pascal); b) Montaigne spielt eine Komödie, die

³⁰ »Christen sind wir im gleichen Sinne, wie wir Périgorden oder Deutsche sind.« (220/r)

³¹ Berichtet in Aulotte, 1979, 102ff.

ständigen Glaubensbekenntnisse und Akte der Unterwerfung unter die Kirche sind nicht ernst gemeint (Saint-Beuve und dann viele andere, z.B. Léon Brunschvicg und André Gide); c) Montaigne ist ein guter Katholik, jedoch kein guter Christ, indem er zwischen Glaube und Vernunft einen Graben sieht. Es wird ihm vorgeworfen, dass er sich dem Katholizismus unterwirft, aber ohne dabei wirklich religiöse Gefühle zu hegen; d) Montaigne ist ein guter Katholik und infolgedessen auch ein guter Christ, indem er in seiner Apologie, ähnlich wie später Pascal, die Misere des Menschen, der Gott fern ist, aufzeigt. Häufig findet sich auch die Auffassung, Montaigne sei ein Fideist gewesen.³²

Sind diese Positionen wirklich so gegensätzlich? Auf den ersten Blick bestimmt. Das widersprüchliche Bild ergibt sich daraus, dass vorhandene Facetten des Bildes, das Montaigne von sich malt, etwas gar stark belastet werden. Natürlich gibt es auch Versuche, die verschiedenen Positionen zu vereinbaren, etwa wenn Brahami fragt, ob sich Montaigne als Fideist gibt, um nicht als Freidenker entlarvt zu werden.³³ Montaigne geht es in seinem Buch in erster Linie um sich selbst. In seinem Buch schildert er sich nicht als einen, der einen Skeptizismus vertritt, er schildert sich als einen, der viele verschiedene Gedanken hegt, auch über Religion, der sich in vielen verschiedenen Situationen auf eine bestimmte Weise verhält, ohne Anspruch, dies sei die einzig richtige Haltung. Er beobachtet auch, wie er solche Auffassungen rezipiert: Wenn er einen bestimmten Autor liest, neigt er seinen Auffassungen zu, wenn er die Lektüre wechselt, dann wieder einem andern.³⁴ Er lässt seinem Denken freien Lauf.

Mit philosophischen und religiösen Strömungen setzt sich Montaigne vor allem in der sog. *Apologie de Raimond Sebond* auseinander. Dies ist nicht nur das mit Abstand längste Kapitel der *Essais*, es unterscheidet sich von den andern auch darin, dass hier eben ein bestimmtes Ziel vorgegeben ist: die Verteidigung der Schrift von Sebond. Mit Raimond Sebond hat sich Montaigne zuerst im Auftrag seines Vaters befasst, der ihn bat, die Schrift über die natürliche Theologie des Sebond aus dem Latein ins Französische zu übersetzen.

³² Literatur dazu im Bericht von Richard Amesbury, Artikel »Fideism« in der Stanford Encyclopedia of Philosophy. Vordergründig scheint der Fideismus mit der Position c) identisch zu sein, indem er den Glauben in keiner Weise auf die Vernunft gründet. Doch c) meint ein Lippenbekenntnis zum Katholizismus, insbesondere der Institution, nicht wirklich einen Glauben.

³³ Vgl. H. Stilett, Von der Lust, auf dieser Erde zu leben. Wanderungen durch Montaignes Welten, Frankfurt am Main, 2008, 54.

³⁴ Vgl. 875; 438/l.

Die Motivation dazu lag in der um sich greifenden Reformation. Mit der Schrift *Theologia naturalis sive liber creaturarum* beanspruchte Sebond, die Wahrheit des katholischen Glaubens unfehlbar zu beweisen und jeden andern Glauben als falsch zu widerlegen. Seine Lehre verstand er als voraussetzungslose Grundwissenschaft, die jedermann innerhalb eines Monats ohne Mühe erlernen könne.³⁵ Die Erkenntnis Gottes aus der Schöpfung ist der Bibel gleichwertig, da diese aber nur von Klerikern verstanden werde, ist das allen zugängliche Buch der Schöpfung der Bibel vorzuziehen.³⁶ Montaigne sieht die Bedeutung dieses Werkes in der Auseinandersetzung mit der Reformation: »ce fut lors que les nouvelles de Luther commençoient d'entrer en credit et esbranler en beaucoup de lieux nostre ancienne creance.« (439)³⁷

Diese Verteidigung von Sebond stellt vor interpretatorische Probleme. Die Schwierigkeiten, Montaignes Denken in Sachen Skeptizismus und Religion einzuschätzen, hängen zu einem nicht geringen Teil an der vertrackten Sonderposition dieses langen Kapitels im Werk von Montaigne. Es ist immer wieder festgestellt worden, dass Montaigne unter dem Vorwand, die Schrift zu verteidigen, sie in ihrem zentralen Anliegen untergrabe und die Glaubensgewissheit, die sich bei Sebond auf die natürliche Theologie stützt, durch einen Skeptizismus ersetze.³⁸ Doch schauen wir, wie Montaigne diese Sache angeht. Er beginnt mit einem kräftigen Lob und einer Motivation für seine Verteidigung:

»Je trouvay belles les imaginations de cet auteur, la contexture de son ouvrage bien suivie, et son dessein plein de piété. Par ce que beaucoup de gens s'amuse à le lire, et notamment les dames, à qui nous devons plus de service, je me suis trouvé souvent à mesme de les secourir, pour descharger leur livre de deux principales objections qu'on luy faict. Sa fin est hardie et courageuse, car il entreprend, par raisons humaines et naturelles, establir et verifier

³⁵ »Et potest haberi infra medium mensem et sine labore.« Raimundus Sabundus, *Theologia naturalis sive liber creaturarum*, Stuttgart-Bad Cannstatt, 1966, 32* (Die Seitenzahl mit * beziehen sich auf den kritisch edierten Prologus).

³⁶ Ebd., 35*. Sebond vertritt hier die Auffassung, dass das *liber creaturarum* zugänglicher sei als die Bibel, welche nur über die Interpretation der *doctores* erschlossen werden könne. Hier sieht er die beiden Bücher klar als Alternativen, wobei sich eben dem Laien das *liber creaturarum* empfiehlt, aufgrund der Erlernbarkeit in weniger als einem Monat.

³⁷ »[B]egannen damals doch die Neuerungen Luthers Einfluß zu gewinnen und an vielen Orten unsern alten Glauben zu erschüttern.« (217/I)

³⁸ Wer Montaigne primär als Skeptiker versteht, kommt um die Einschätzung nicht herum, dass er Sebond verteidige, indem er ihn angreift.

contre les atheistes tous les articles de la religion Chrestienne : en quoy, à dire la verité, je le trouve si ferme et si heureux que je ne pense point qu'il soit possible de mieux faire en cet argument là, et croy que nul ne l'a esgalé.« (440)³⁹

Er hat mit seiner Verteidigung zwei Hauptargumente gegenüber dieser Schrift im Blick:

»La premiere reprehension qu'on fait de son ouvrage, c'est que les Chretiens se font tort de vouloir appuyer leur creance par des raisons humaines, qui ne se conçoit que par foy et par une inspiration particuliere de la grace divine.« (440)⁴⁰

Dieser erste Einwand wird so formuliert, dass damit eine bestimmte Gruppe von Gläubigen angesprochen wird, die den Glauben allein auf die göttliche Gnade gründen wollen. Es darf vermutet werden, dass Montaigne hier in erster Linie an die Anhänger der Reformation denkt.⁴¹ Nicht, dass Montaigne das Christentum nicht für reformbedürftig halten würde, doch die Reformation macht die Geschichte nicht besser, indem hier Fragen aufgeworfen werden, welche durch den Menschen so oder so nicht zu entscheiden sind. In seinen Ausführungen zu diesem Argument hält er den deplorablen Zustand des Christentums fest, der weder auf eine durch göttliche Gnade inspirierte Verfassung der Christen, noch auf den tatsächlichen Glauben aufgrund der sichtbaren Schöpfung schliessen lässt. Vielmehr ist der Glaube von Gewohnheiten bestimmt.

³⁹ »Ich fand die Gedanken dieses Schriftstellers schön, sein Werk folgerecht gegliedert und seine Absicht voller Frömmigkeit. Da viele Leute es mit großem Interesse lesen, namentlich die Damen, denen wir ja vornehmlich unsre Dienste schulden, bot sich mir schon öfters die Gelegenheit, ihnen bei der Entkräftung der zwei wichtigsten Einwände zu helfen, die man gegen das Buch vorbringt. Das Vorhaben des Autors ist höchst wagemutig, denn er unternimmt es, gegen die Atheisten kraft natürlicher, rein menschlicher Vernunftgründe den Wahrheitsbeweis für alle Glaubenssätze der christlichen Religion zu erbringen, und er tut dies, finde ich, unzweifelhaft mit solcher Sattelfestigkeit und solch glücklicher Hand, daß ich eine überzeugendere Vertretung der Sache für unmöglich halte – niemand ist ihm meines Erachtens hierin je gleichgekommen.« (217/r)

⁴⁰ »Der erste Einwand, den man gegen sein Werk vorbringt, besagt, dass die Christen schlecht beraten seien, wenn sie ihre Heilslehre, die nur durch den Glauben und durch eine besondere Eingebung der göttlichen Gnade empfangen werden könne, auf menschliche Vernunftgründe stützen wollten.« (218/l)

⁴¹ Das Werk von Sebond hingegen geht vor die Reformation zurück, es entstand in den Jahren 1434–36.

»Je voy cela evidemment, que nous ne prestons volontiers à la devotion, que les offices qui flattent nos passions. Il n'est point d'hostilité excellente comme la chrestienne. Nostre zeile fait merveilles, quand il va secondant nostre pente vers la haine, la cruauté, l'ambition, l'avarice, la detraction, la rebellion. A contrepoil, vers la bonté, la benignité, la temperance, si, comme par miracle, quelque rare complexion ne l'y porte, il ne va ny de pied ny d'aile. Nostre religion est faite pour extirper les vices ; elle les couvre, les nourrit, les incite.« (444)⁴² Montaigne kritisiert hier nicht eine Konfession, sondern das gelebte Christentum, das in keinerlei Übereinstimmung mit den proklamierten Inhalten steht, was sich insbesondere in den Religionskriegen zeigt.

Montaigne scheint auf ein Zusammenwirken von Vernunft und Gnade zu zählen. Zugunsten der Vernunft meint er:

»Ce seroit faire tort à la bonté divine, si l'univers ne consentoit à nostre creance. Le ciel, la terre, les elemans, nostre corps et nostre ame, toutes choses y conspirent: il n'est que de trouver le moyen de s'en servir. Elles nous instruisent, si nous sommes capables d'entendre. Car ce monde est un temple tres-sainct, dedans lequel l'homme est introduit pour y contempler des statues, non ouvrees de mortelle main, mais celles que la divine pensée a fait sensibles: le Soleil, les estoilles, les eaux et la terre, pour nous représenter les intelligibles.« (447)⁴³

⁴² »Ich sehe in aller Klarheit, daß wir nur jene Pflichten der Frömmigkeit bereitwillig erfüllen, mit denen wir zugleich unseren Leidenschaften frönen können. Die Christen übertreffen alle andern an Feindeshaß. Unser Glaubenseifer tut Wunder, wenn er sich mit unsrer Neigung zu Ehrgeiz und Habsucht, zu Verleumdung und Rachgier, zu Grausamkeit und Aufruhr verbündet. Die Gegenrichtung hin zu Mäßigung, Wohlwollen und Güte aber schlägt er, falls ihn nicht wie durch ein Wunder eine höchst seltene Veranlagung hierzu bewegt, weder zu Fuß noch auf Flügeln ein. Unsere Religion ist geschaffen, die Laster auszurotten; doch sie beschirmt sie, zieht sie groß und spornt sie an.« (219/r)

⁴³ »Es widerspräche der vollendeten Meisterschaft Gottes, wenn unser Glaube nicht durch das Universum bestätigt würde. Himmel und Erde, die Elemente, unser Körper und unsre Seele – alle Dinge wirken darin zusammen; man braucht nur die Mittel zu finden, uns ihrer zu bedienen. Falls wir aufnahmebereit sind, lernen wir von ihnen, denn diese Welt ist ein hochheiliger Tempel, in den der Mensch zur Betrachtung von Bildsäulen hineingeführt wird: nicht solcher, die sterbliche Hände gestalteten, sondern jener – wie Sonne und Sterne, Gewässer und Erde –, die der göttliche Schöpfergeist unsren Sinnen als Abbilder der unzugänglichen Dinge zugänglich gemacht hat.« (221/l-r)

Mit solchen Überlegungen unterstützt er die Grundaussage von Sebond. Der schwachen Vernunft muss jedoch mit göttlicher Gnade aufgeholfen werden. Das drückt Montaigne an verschiedenen Stellen aus, in diesem Kontext am pointiertesten in der Zusammenfassung zum ersten Einwand: »Or nos raisons et nos discours humains, c'est comme la matiere lourde et sterile : la grace de Dieu en est la forme ; c'est elle qui y donne la façon et le pris.« (447)⁴⁴ Montaigne fährt hier fort, dass die tugendhaften Taten von Sokrates und Cato letztlich nutzlos blieben, weil sie Gott noch nicht gekannt hätten. Damit gibt er die Einschätzung von Augustinus in den *Confessiones* wieder, der den Defekt der antiken Philosophen darin sieht, dass sie Jesus Christus nicht gekannt hätten.⁴⁵ Der Glaube ist für Montaigne auch erforderlich, um die Argumente von Sebond richtig zu verstehen. Diese Argumente machen ihn wiederum für die Gnade Gottes bereit.⁴⁶

Montaigne vermutet am Anfang der *Apologie*, dieser sonst unbekannte Sebond würde einfach die Argumente von Thomas von Aquin wiedergeben. In seiner Verteidigung von Sebond, die damit rechnet, dass nur Vernunft und Gnade gemeinsam ausreichend sein könnten, folgt er sehr genau der Argumentation von Sebond, der schreibt: »Quam quidem sapientiam nullus potest videre nec legere per se in dicto libro semper aperto, nisi sit a Deo illuminatus et a peccato originali mundatus.« (S. 38)⁴⁷ Sebond und auch Montaigne folgen in dieser Auffassung dem Augustinismus des Mittelalters, zu dem Thomas in dieser Hinsicht gerade eine Alternative darstellt. Vernunft und Gnade sind beide auf ein Zusammenspiel angewiesen und stellen nicht einfach zwei unterschiedliche Wege zur einen Wahrheit dar.⁴⁸ Doch in dieser Hinsicht ist Sebond in seinem Prologus nicht sehr konsistent, denn er argumentiert über weite Strecken so, dass man annehmen muss, die Vernunft allein könne sich die Wahrheit der christlichen Religion erschliessen. Allerdings ist dort der Gegenpart

⁴⁴ »Zusammengefasst lässt sich auf den ersten Einwand also erwidern: Unsere menschlichen Überlegungen und Vernunftschlüsse sind gleichsam ungeformter und brachliegender Rohstoff, den in Form zu bringen nur die Gnade Gottes vermag: Sie erst gibt ihm Gestalt und Wert.« (221/r)

⁴⁵ Augustinus, *Confessiones*, 3.4.8 und 5.14.25.

⁴⁶ 447; 221/r.

⁴⁷ »Diese Weisheit kann keiner aus eigenen Stücken im erwähnten immer offenen Buch sehen und verstehen, es sei denn, er sei von Gott erleuchtet und von der Ursünde gereinigt.« (meine Übers.)

⁴⁸ Vgl. zu Thomas, S.th. II-II, quaest. 8, art. 4, wo sich Thomas zwar auf Augustin bezieht, aber von Gnade gleichwohl in ganz anderer Weise spricht, nämlich als dem Stand, in den sich der Mensch selbst durch seinen Willen versetzt.

nicht die Gnade, sondern die Offenbarung bzw. die nur durch viel hermeneutische Kunst erschliessbare Heilige Schrift.

Die zweite Art von Einwänden gegen Sebond fasst Montaigne so zusammen:

»Aucuns disent que ses argumens sont foibles et ineptes à verifier ce qu'il veut, et entreprennent de les choquer aysément. Il faut secouer ceux cy un peu plus rudement, car ils sont plus dangereux et plus malitieux que les premiers.« (448)⁴⁹

Bei dieser zweiten Gruppe handelt es sich, so muss man annehmen, um Rationalisten, welche auf das Element der Gnade ganz verzichten und mit der Vernunft allein die Prüfung der Überlegungen von Sebond angehen – und diese für ungenügend befinden. Die richtige Strategie, mit ihnen fertig zu werden, besteht daher darin, die Schwäche der menschlichen Vernunft aufzuzeigen, eine Aufgabe, der sich Montaigne nun mit Gründlichkeit widmet.

Die Skepsis Montaignes untergräbt die Ansprüche dieser Dogmatiker, deren Schwäche darin besteht, ein Wissen zu beanspruchen, das über das Lesen von wahrscheinlichen Zeichen im Sinne einer natürlichen Theologie hinausgeht.

»Que nous presche la verité, quand elle nous presche de fuir la mondaine philosophie, quand elle nous inculque si souvent que nostre sagesse n'est que folie devant Dieu ; que, de toutes les vanitez, la plus vaine c'est l'homme ; que l'homme qui présume de son sçavoir, ne sçait pas encore que c'est que sçavoir ; et que l'homme, qui n'est rien, s'il pense estre quelque chose, se seduit soy mesmes et se trompe ? Ces sentences du saint esprit expriment si clairement et si vivement ce que je veux maintenir, qu'il ne me faudroit aucune autre preuve contre des gens qui se rendroient avec toute submission et obeïssance à son autorité.« (449)⁵⁰

⁴⁹ »Manche behaupten, seine Argumente seien schwach und ungeeignet zu beweisen, was er beweisen will, und sie machen sich stark, sie ohne weiteres umzustoßen. Diese Leute müssen, da atheistisch, etwas härter angepackt werden, denn sie sind gefährlicher und böswilliger als die ersten.« (222/l)

⁵⁰ »Läßt sich die Stimme der Wahrheit denn überhören, wenn sie uns predigt, die weltliche Philosophie zu fliehen, und wenn sie uns immer wieder einschärft, daß unsere Weisheit vor Gott nur Torheit, daß von allen Eitelkeiten die eitelste der Mensch ist, der sich anmaßt zu wissen und noch nicht einmal weiß, was Wissen heißt, und der, nichts seiend, sich selbst betrügt, wenn er meint, er sei etwas? Dies sind Worte des Heiligen Geistes, und sie drücken auf so klare und lebendige Weise aus, was ich vorzubringen wünsche, daß ich bei Leuten, die sich seiner Autorität in rückhaltlosem Gehorsam unterwürfen, keines weiteren Beweises bedürfte.« (222/r)

Die besondere Lage des Menschen als Bürger zweier Welten

Die Überlegungen Montaignes zu dieser zweiten Argumentation gegen Sebond fallen sehr viel umfangreicher aus, sie beanspruchen fast das ganze Kapitel. Es ist immer wieder bemerkt worden, dass Montaigne in seiner Argumentation zu diesem zweiten Einwand diesen nicht widerlege, sondern vielmehr noch bestärke und stütze. Tatsächlich argumentiert Montaigne mit aller Kraft für die Schwäche der Vernunft. Wer den Glauben allein auf die Vernunft glaubt abstützen zu können, ist hochmütig.⁵¹ Doch dabei wird gerne übersehen, dass es Montaigne um die Zurückweisung einer Position geht, die sich *einzig* auf die Vernunft stützt. Er leugnet nirgends, dass Gott in seiner Schöpfung deutliche Spuren hinterlasse und er bleibt dabei, dass Glaube auf göttliche Gnade angewiesen ist.

Die Skepsis bezieht sich mehr auf die Details von Sebond, etwa dessen klare aristotelische Seinshierarchie. Aber mit Sebond sieht er den Menschen durch die Gnade mit Gott und durch seinen Körper mit den Tieren verbunden. Montaigne bestreitet den Vorrang des Menschen vor den Tieren, soweit dieser auf natürliche Eigenschaften gründet. Der Mensch erweist sich im Vergleich mit den Tieren auch hinsichtlich seiner Vernunft als keineswegs begünstigt, wie Montaigne mit Bezugnahme auf vornehmlich antike literarische Zeugnisse zu belegen versucht. Zu Sebond liegt hier ein subtiler Unterschied vor: Während dieser, auf Aristoteles und wohl Thomas basierend, eine *scala naturae* entwirft, welche den Menschen aufgrund seiner Vernunft über die Tiere stellt, sieht Montaigne den Menschen als Naturwesen betrachtet ganz darin eingebettet.⁵² Die Zugehörigkeit zu einem Reich der Gnade hebt den Menschen *als Naturwesen* nicht über die andern Geschöpfe hinaus.

⁵¹ »Abbattons ce cuider, premier fondement de la tyrannie du maling esprit: Deus superbis resistit; humilibus autem dat gratiam. L'intelligence est en tous les Dieux, dict Platon, et en fort peu d'hommes.« (449) / »Also nieder mit dem Hochmut, diesem Hauptpfiler der Tyrannei des bösen Geistes! Gott widersteht den Hoffärtigen, doch den Demütigen gewährt er seine Gnade. Vernunft, sagt Platon, ist in allen Göttern, aber in nur ganz wenigen Menschen.« (222/l)

⁵² »J'ay dit tout cecy pour maintenir cette ressemblance qu'il y a aux choses humaines, et pour nous ramener et joindre au nombre. Nous ne sommes ny au dessus, ny au dessous du reste: tout ce qui est sous le Ciel, dit le sage, court une loy et fortune pareille.« (459) / »All dies sage ich, um die Ähnlichkeit der menschlichen Dinge mit denen der anderen Lebewesen zu betonen und uns in deren große Gemeinschaft zurückzuführen. Wir stehen weder höher noch tiefer als die übrigen Geschöpfe: Alles, was unter dem Himmel ist, sagt der Weise, folgt einerlei Gesetz und Los.« (227/l)

In einem weiteren Schritt untersucht er den Vorteil, den die Vernunft und das Wissen dem Menschen verschafft. Das Resultat ist vernichtend: »J'ay veu en mon temps cent artisans, cent laboureurs, plus sages et plus heureux que des recteurs de l'université, et lesquels j'aimerois mieux ressembler.« (487)⁵³ Das einfache, gewöhnliche Leben wird von Montaigne in diesem Zusammenhang in vielen Varianten dem Leben der scheinbar Bevorzugten und Edlen nachgerade gepriesen, wohl nicht zuletzt deswegen, weil es die »humaine condition«, die zunächst und zumeist einfach »humaine foiblesse« (490) ist, am treffendsten ausdrückt.

»Tant qu'il pensera avoir quelque moyen et quelque force de soy, jamais l'homme ne recognoistra ce qu'il doit à son maistre; il fera tousjours de ses oeufs poules, comme on dit : il le faut mettre en chemise.« (490)⁵⁴

Für die Prüfung der Fähigkeiten der menschlichen Vernunft wendet sich Montaigne schliesslich auch der Philosophie zu. In diesem Kontext steht die einzige ausführliche Auseinandersetzung mit der Philosophie in den *Essais*. Denn die Prüfung der Leistungsfähigkeit der menschlichen Vernunft soll ja nicht an den schwächsten oder auch nur an den gewöhnlichen Vertretern überprüft werden.

»J'auroy trop beau jeu si je vouloy considerer l'homme en sa commune façon et en gros, et le pourroy faire pourtant par sa regle propre, qui juge la verité non par le poids des voix, mais par le nombre. [...] Je veux prendre l'homme en sa plus haute assiete.« (501)⁵⁵

Der Mensch in seiner äussersten Entfaltung, das ist der Philosoph. Doch das dient nur dazu, zu zeigen, dass die Seelenruhe leichter mit dem einfachen Leben des Bauern erreicht wird als durch die Philosophie. Die Philosophie, welche den Anspruch hat, den

⁵³ »Ich habe zu meiner Zeit Hunderte von Handwerkern, Hunderte von Bauern gesehen, die weiser und glücklicher waren als Universitätsrektoren und denen ich daher lieber gleichen möchte.« (242/r)

⁵⁴ »Solang der Mensch glaubt, er verfüge von sich aus über irgendwelche Mittel und Kräfte, wird er niemals anerkennen, was er seinem Herrn zu verdanken hat – nach dem Sprichwort: Das Ei will klüger sein als die Henne. Man muß ihn daher bis aufs Hemd ausziehen.« (243/r)

⁵⁵ »Ich hätte ein leichtes Spiel, wollte ich den Menschen in seiner gewöhnlichen Daseinsweise betrachten, als Massenmensch – seiner eigenen Regel folgend könnte ich es ja ohne weiteres tun, nach der über die Frage, was Wahrheit ist, nicht das Gewicht der Stimme entscheidet, sondern ihre Zahl. [...] Ich will den Menschen vielmehr in seiner äussersten Entfaltung betrachten.« (249/l)

Menschen am ehesten gut und glücklich zu machen, wird in ihren antiken Ausprägungen zur Zielscheibe der Kritik. Um die Schwäche der Vernunft bei den Philosophen aufzuspüren reicht der Hinweis auf ihre Widersprüche.

»Et le plus large champ aux reprehensions des uns philosophes à l'encontre des autres, se tire des contradictions et diversitez en quoy chacun d'eux se trouve empestre, ou à escient pour montrer la vacillation de l'esprit humain autour de toute matiere, ou forcé ignoramment par la volubilité et incomprehensibilité de toute matiere.« (510)⁵⁶

In diesem Zusammenhang äussert Montaigne sein dickes Lob für die Pyrrhoniker, nämlich dass noch nie so Wahrheitsgemässes erfunden worden sei wie eben diese Lehre. Doch beachten wir den ganzen Kontext dieses Lobes:

»Il n'est rien en l'humaine invention où il y ait tant de verisimilitude et d'utilité. Cette-cy presente l'homme nud et vuide, recognoissant sa foiblesse naturelle, propre à recevoir d'en haut quelque force estrangere, desgarni d'humaine science, et d'autant plus apte à loger en soy la divine, aneantissant son jugement pour faire plus de place à la foy; ny mescreant, ny establisant aucun dogme contre les observances communes ; humble, obeissant, disciplinable, studieux; ennemi juré d'hæresie, et s'exemptant par consequant des vaines et irreligieuses opinions introduites par les fauces sectes. C'est une carte blanche preparée à prendre du doigt de Dieu telles formes qu'il luy plaira y graver.« (506)⁵⁷

⁵⁶ »Das weiteste Feld für die wechselseitige Kritik der Philosophen bieten die Ungereimtheiten und Widersprüche, in die jeder von ihnen sich verstrickt – sei es wesentlich, um zu zeigen, wie unstet der menschliche Geist alle Dinge umschwankt, sei es unwissentlich, weil die Dinge zwangsläufig selber schwanken und unbegreiflich bleiben.« (255/l)

⁵⁷ »Noch nie haben Sterbliche etwas so offensichtlich Wahrheitsgemäßes und Heilsames eronnen wie die Lehre des Pyrrhon. Sie stellt den Menschen als nackt und leer dar, so daß er seine natürliche Schwachheit erkennt, die ihn für eine von außerhalb, aus der Höhe kommende Kraft empfänglich macht; als allen Menschenwissens entblößt und deshalb zur Aufnahme des göttlichen Wissens um so tauglicher, indem er sein eignes Denken zunichte macht, damit der Glaube mehr Platz in ihm finde; als weder ungläubig noch irgendein Dogma gegen den allgemeinen Brauch aufstellend; als demütig und gehorsam, bildsam und lerneifrig; als geschworenen Feind der Ketzererei und folglich unangefochten von den nichtigen und glaubensfeindlichen Lehren, welche durch die dem Irrtum frönenden Schulen eingeführt wurden – als ein weißes Blatt, bereit, den Finger Gottes alle Worte nach dessen Gefallen hierauf niederschreiben zu lassen.« (251/r)

Montaigne lobt die Pyrrhoniker dafür, dass sie die Unfähigkeit der menschlichen Vernunft blossgestellt haben, doch seine Weiterung, dass damit dem Glauben Platz gemacht werde, widerspricht dem Geist des Pyrrhonismus. Montaigne nimmt hier fast wörtlich eine spätere Formulierung von Kant vorweg, der davon spricht, die Vernunft zu begrenzen, um dem Glauben Platz zu machen.⁵⁸ Und auch hier haben wir wieder die noch etwas spezifischere Note, dass die Vernunft der Ergänzung durch die göttliche Gnade bedarf.

»Das eigene Sein auf rechte Weise geniessen«

Hans Stilett hält zu Recht fest, dass sich Montaigne selbst nie als Skeptiker bezeichnet.⁵⁹ Er hebt in seiner Erörterung der Vernunft der Philosophen die pyrrhonische Skepsis hervor, er gibt den Fragen den Vorzug vor den Antworten. Das macht ihn gerade so gut zu einem Sokratiker. Und tatsächlich hebt er Sokrates immer wieder lobend hervor. Aber letztlich ist er weder Pyrrho, noch Sokrates, sondern eben Montaigne, der im Frankreich der Religionskriege lebt und sich dezidiert auf die Seite der Tradition stellt, der Sebond verteidigt, und zwar letztlich sehr getreu, indem er mit ihm weniger einen Thomismus, als vielmehr den in seiner Zeit gängigen Augustinismus vertritt: Der schwachen menschlichen Vernunft muss mit der göttlichen Gnade aufgeholfen werden. Montaigne ist damit weniger unser Zeitgenosse, er ist weniger postmodern, als viele zunächst denken. Er vertritt in Glaubensdingen einen ähnlich radikalen Augustinismus wie später der Montaigne-Leser Pascal. Aber er lebt ein ganz anderes Leben als diese beiden. Und zu diesem Leben gehören seine *Essais* als ständige Erkundung seiner selbst im Spiegel der äusseren Geschehnisse, aber auch und vor allem seiner eigenen Leseerfahrungen.

Auf den letzten Zeilen der *Essais* bringt Montaigne nochmals zum Ausdruck, um was es ihm so wesentlich zu tun ist: Das Leben eines Menschen, nicht eines Gottes, nicht eines Tieres, das Leben ohne Extravaganzen, das festzuhalten gar nicht so einfach ist. Dass dies das Leben ist, das es anzustreben gilt, das bezweifelt Montaigne nirgends.

»D'autant es tu Dieu comme Tu te recognois homme. C'est une absolue perfection, et comme divine, de scavoyr jouyr loiallement de son estre. Nous cherchons d'autres conditions, pour n'entendre l'usage des nostres, et sortons hors de nous, pour ne sçavoir quel

⁵⁸ Vorrede der 2. Auflage der Kritik der reinen Vernunft, BXXX, 1787.

⁵⁹ Stilett, Von der Lust, auf dieser Erde zu leben, 2008, 54.

il y fait. Si avons nous beau monter sur des eschasses, car sur des eschasses encores faut-il marcher de nos jambes. Et au plus eslevé throne du monde si ne sommes assis que sus nostre cul. Les plus belles vies sont, à mon gré, celles qui se rangent au modelle commun et humain, avec ordre, mais sans miracle et sans extravagance. Or la vieillesse a un peu besoin d'estre traitée plus tendrement. Recommandons la à ce Dieu, protecteur de santé et de sagesse, mais gaye et sociale: Frui paratis et valido mihi, / Latoe, dones, et, precor, integra / Cum mente, nec turpem senectam / Degere, nec cythara carentem.« (1115f.)⁶⁰

Der mit einem Horaz-Zitat⁶¹ endende Text bringt aber auch nochmals die Dialektik zwischen einfachem Leben und dem Streben nach einem anderen, besseren, zum Ausdruck, welche den Menschen kennzeichnet. Das andere und bessere kann aber nur darin bestehen, das was bereitet ist, durch Einsicht belehrt zu geniessen. Man mag das für heidnisch halten, Montaigne hielt es für christlich. Dass sich im abschliessenden Horaz-Zitat noch ein Bezug auf eine heidnische Gottheit findet, ist für einen *akademischen* Skeptiker nicht weiter befremdlich: Da wir von Gott keine Kenntnis haben können, sind unsere Bezugnahmen so oder so immer durch unseren beschränkten Blickwinkel bestimmt. Diese Einschätzung teilt er mit Augustinus, seine skeptische Weltansicht, wenn sie denn so bezeichnet werden soll, hat am meisten mit derjenigen des Augustinus gemeinsam. Aber auch hier gilt, dass Montaigne in fast allen andern Dingen einen eigenen Weg geht. Auch wenn die *Essais* in mancher Hinsicht an die *Confessiones* erinnern, ist auch hier eine ganz andere Ausrichtung zu erkennen.

— Dr. Alois Rust ist Titularprofessor für Philosophie und Geschäftsleiter der Theologischen Fakultät an der Universität Zürich.

⁶⁰ »Ein Gott wirst du von uns genannt, soweit du dich als Mensch erkennst.« Es ist höchste, fast göttergleiche Vollendung, wenn man das eigene Sein auf rechte Weise zu genießen weiß. Wir suchen andere Lebensformen, weil wir die unsre nicht zu nutzen verstehen; wir wollen über uns hinaus, weil wir nicht erkennen, was in uns ist. Doch wir mögen auf noch zu hohe Stelzen steigen – auch auf ihnen müssen wir mit unsren Beinen gehn; und selbst auf dem höchsten Thron der Welt sitzen wir nur auf unserm Arsch. Meiner Ansicht nach sind jene Leben am schönsten, die sich ins allgemeine Menschenmaß fügen, auf wohlgeordnete Weise, ohne Sonderwünsche, ohne Wundersucht. Das Greisenalter jedoch hat es ein wenig nötig, fürsorglicher behandelt zu werden. Empfehlen wir es in die Hände jenes Gottes, der Gesundheit und Weisheit beschützt – eine fröhliche Weisheit freilich, und gesellige: »Lass, o Apoll, was ich erwarb, mich froh genießen, / gesunden Leibes, ungeschwächt an Geist und Seele – / kein schmachvoll Altern mög' des Lebens Lauf beschließen! / Und gib, daß auch der Lyra Labsal mir nicht fehle!« (566/r)

⁶¹ Carmina I, 31.

Religionsverzicht um des guten Lebens willen?

Eine skeptische Übung

Andreas Urs Sommer

One considerable advantage that arises from Philosophy, consists in the sovereign antidote which it affords to superstition and false religion.¹

Dass man trotz eines Verzichts auf Religion ein mit den gängigen moralischen Vorstellungen übereinstimmendes Leben führen könne, ist eine Vermutung, mit deren Äusserung sich Pierre Bayle vor rund 330 Jahren beträchtliche Schwierigkeiten eingehandelt hat. Dass Atheismus kein verabscheuungswürdiges moralisches Übel zu sein braucht,² ist eine Einsicht, die sich trotz der Erschlaffung religiöser Inbrunst in weiten Teilen Europas bisher noch nicht überall durchgesetzt hat. Entgegen einer in unseren Breiten anhaltenden Tendenz, der christlichen Religion in ihrer kirchlich institutionalisierten Form den Rücken zu kehren, werden doch gegenwärtig wieder Anzeichen einer Renaissance des Religiösen beschworen. Solche Anzeichen könnten die Behauptung nahelegen, der Atheismus stelle keine lebbare Daseinsoption dar. Wie immer Religionssoziologinnen und Theologen die empirischen Befunde zu Säkularisierung und Resakralisierung interpretieren, so ist doch deutlich, dass aus solchen empirischen Befunden normativ nichts folgt: Weder spräche es für den Atheismus, wenn sich die Mehrheit der Bevölkerung zu ihm bekennen sollte, noch spräche es für die Kirchen, wenn es ihnen erneut gelänge, diese Mehrheit hinter sich zu scharen. Eigentümlich ist aber, dass militanter Atheismus, wie er sich noch in den sechziger und siebziger Jahren gegen den theologisch-politischen Komplex machtvoll artikulierte, heute im deutschsprachigen Raum wenigstens in die Nischen weltanschaulicher Sondergruppen abgewandert ist. Trotz des vermehrten Auftretens militanter Religion in

¹ D. Hume: *Essays on Suicide and the Immortality of the Soul*. Never before published. With Remarks, intended as an Antidote to the Poison contained in these Performances, by the Editor, London 1783, 1. Was folgt aus dieser Zweckbestimmung der Philosophie, wenn man probenhalber einmal annimmt, dass es überhaupt keine richtige Religion gebe?

² Vgl. [P. Bayle], *Pensées diverses, écrites à un Docteur de Sorbonne, à l'occasion de la Comète qui parut au mois de Decembre 1680*. Quatrième Edition, Bd. 1, Rotterdam 1704, § 105, S. 214.

Gestalt von Fundamentalismen scheint Religionskritik hierzulande (sehr im Unterschied zu anglo- und frankophonen Ländern³) kein vordringliches weltanschauungskämpferisches Traktandum mehr zu sein. Hat mit der schwindenden Dominanz kirchlicher Institutionen in Westeuropa auch der Religionskritik – die im 20. Jahrhundert über weite Strecken eine Kritik an kirchlich-moralischen Macht- und Unterdrückungsmechanismen war – das Sterbeglöckchen geläutet? Religion, die nicht mehr in Gestalt einer freiheitsberaubenden Zwangsanstalt erscheint, bietet für eine Kritik, die das Existenzrecht der Religion prinzipiell bestreitet, nur noch wenig Angriffsfläche. Eine Religionskritik, die die Vernichtung der Religion und ihre Ersetzung beispielsweise durch Wissenschaft will, droht sich in dem Augenblick zu erledigen, wo Religion ihrer eigenen Omnipotenzphantasien entsagt. Religionskritik müsste dann womöglich etwas anderes sein, wenn sie überhaupt noch sein will – nicht länger jedenfalls die Handlangerin unbändiger, aber selbst sehr dogmatischer Vernichtungswünsche.

Vielleicht könnte ja das Verhältnis von Religionskritik und Religion in Analogie zur Kunstkritik und Kunst neu bestimmt werden: Kunstkritik trägt – zumindest gewöhnlich – auch nicht die Vernichtung der Kunst im Sinn.

Wenn ich hier darüber nachdenke, ob der Verzicht auf Religion ein gutes Leben befördern kann, damit also in die Rolle des *advocatus diaboli* schlüpfe und Sie als Leser zu einer skeptischen Übung nötige,⁴ dann ist dies schon Zumutung genug. Ich werde es mir daher versagen, Sie mit der Rekapitulation atheistischer und religionskritischer Positionen der Vergangenheit zu langweilen. Stattdessen will ich mich der scheinbar einfachen Frage zuwenden, inwiefern Religionsverzicht um des guten Lebens willen gegenwärtig eine vertretbare oder vielleicht eine gebotene Haltung ist, ohne dabei beispielsweise Michel Onfray, Richard Dawkins oder Daniel Dennett einen atheistischen Kreuzzug zu führen.⁵ In einem ersten Abschnitt

³ Zu den soziologischen Gründen, die den militanten angloamerikanischen Atheismus (vgl. unten Anm. 5) zu erklären helfen, siehe F. Unger, Säkularer (In-)Humanismus. Agnostizismus und Atheismus in der »christlichen Nation« Amerika, in: R. Faber/S. Lanwerd (Hrsg.), Atheismus. Ideologie, Philosophie oder Mentalität?, Würzburg 2006, S. 249–269.

⁴ Vgl. A. U. Sommer, Die Kunst des Zweifels. Anleitung zum skeptischen Denken, München 2005, 2007.

⁵ Der militante angloamerikanische Atheismus, der während der letzten Jahre im Namen der »Brights«, der »naturalistisch« Erhellten für viel Aufregung sorgte, hat für nuancenbewusste Kontinentaleuropäer etwas Peinliches. Verglichen mit Schriften wie R. Dawkins' *The God Delusion*, London 2006 oder S. Harris' *The End of Faith*.

möchte ich zu klären versuchen, worüber wir reden, wenn wir von Religion und gutem Leben reden. Ein zweiter Abschnitt wird erörtern, was Religionsverzicht für den multizentrischen Menschen der Moderne angeraten sein lassen könnte. Ein dritter Abschnitt wird schliesslich einige unvorgreifliche Schlussfolgerungsmutmassungen anstellen.

I.

Philosophen lieben Allgemeinbegriffe mitunter mehr als die Weisheit, zu deren Liebe sie sich in ihrer Funktionsbezeichnung bekennen. Deshalb erwartet der Leser eines philosophischen Beitrages womöglich einen abstrakten Begriff von Religion. Aber ich schreke davor zurück. Will man die Fülle des landläufig unter Religion Firmierenden zu einem abstrakten Begriff verdünnen, würde als vorläufige Bestimmung, was man unter Religion verstehen kann, so etwas herauskommen wie: eine Lebensansicht, eine das Leben bestimmende Haltung, die dieses Leben und diese Welt ins Verhältnis zu einem Überweltlichen, Unbedingten, Grundlegenden bringt. Dabei ist bekanntlich die Vorstellung eines persönlichen Gottes oder anthropomorpher Götter keine notwendige Voraussetzung für das unter »Religion« Gefasste.

Wenn ich hier die Chancen und Risiken eines Verzichtes auf Religion erwäge, dann orientiere ich mich jedoch nicht an einem derartig abstrakten Annäherungsbegriff von Religion in grösstmöglicher Unterbestimmtheit, sondern an der für Europa kulturell prägenden Religion, am Christentum also. Ungeachtet des seitens christlicher Theologen gelegentlich vorgebrachten, mir nie ganz verständlichen Einwandes, das Christentum sei gar keine Religion, soll hier zur Vereinfachung der Aufgabe das Christentum den Idealtypus dessen darstellen, was Religion ausmacht. Damit sei jedoch nicht – wie etwa bei Ludwig Feuerbach im Gefolge Hegels – behauptet,

Religion, Terror, and the Future of Reason, New York 2004, lesen sich beispielsweise P. H. Thiry d'Holbachs *Théologie portative ou Dictionnaire abrégé de la Religion chrétienne*, 1768, oder F. Nietzsches *Der Antichrist* wie Meisterwerke der Differenzierungskraft und Subtilität. Ein atheistisches Bekenntnis kommt offenbar nicht ohne strengen Dogmatismus aus, was einen daran zweifeln lässt, wie konsequent Atheismus gedacht werden kann, ohne selbst zur doktrinären Religion zu werden (vgl. z. B. auch K. Joël, *Der Glaube der Atheisten*, in: Ders., *Antibarbarus. Vorträge und Aufsätze*, Jena 1914, 174–191). Einen anschaulichen *tour d'horizon* in der Landschaft gegenwärtiger Atheisten gibt G. Wolf, *Hört endlich auf zu glauben*, in: *Das Magazin* (Tagesanzeiger Zürich), Nr. 2, 13. Januar 2007, 16–25.

das Christentum sei die reinste, vollkommenste Ausprägung des Begriffes von Religion (die idealistische Vorstellung, ein Begriff würde sich empirisch ausprägen, ist mir fremd). Vielmehr ist diese Orientierung am Idealtypus Christentum erstens dem Umstand geschuldet, dass das Christentum in meinem eigenen Fall die einzige Religion ist, von der ich nicht bloss angelesene und durch distanzierte Beobachtung gewonnene, sondern konkrete, lebenspraktisch fundierte Anschauung habe. Und zweitens, wichtiger noch, dem Umstand, dass die Vorstellung dessen, was Religion ausmacht und ausmachen soll, in unserem Kulturkreis trotz aller Entsakralisierungen nach wie vor vom Christentum bestimmt wird. Wenn ich von Religionsverzicht spreche, so vermag ich nur im Hinblick auf eine konkrete Religion, wie sie das Christentum darstellt, zu ermessen, was der Verzicht darauf bedeuten könnte.

Dennoch aber sollte man sich bei diesem Verfahren, vom Christentum her eine Vorstellung davon zu gewinnen, was Religion ausmacht, um zu prüfen, worauf man verzichtet, wenn man auf Religion verzichtet, nicht allzu sehr von den historisch-dogmatischen Spezifika des Christentums leiten lassen. So wird hier nicht nur ausgeblendet, dass das Christentum der Urgemeinde sich sehr von dem unterschied, was Origenes, Augustinus, Johannes Damascenus, Thomas von Aquin, Martin Luther, Pius IX. oder Karl Barth unter »Christentum« verstanden haben. Es werden auch die dogmatischen Besonderheiten – Monotheismus, Schrift- und/oder Liebesreligion,⁶ Trinitätslehre, Christologie, Leidenstheologie, Eschatologie, Ekklesiologie – tunlichst aussen vor bleiben.⁷ Ohne gewisse Abstraktionen komme ich, um der Frage willen, also doch nicht aus. Was aber als Spezifikum von Religion nach Maßgabe des Christentums hier festgehalten wird, ist der umfassende Anspruch von Religion: Religion nach christlichem Muster will letzte Instanz der Orientierung, erste und letzte Bezugsgrösse des menschlichen Lebens sein; sie will alle anderen möglichen Gesichtspunkte der Lebensorganisation ihrem Gesichtspunkt unterordnen. Dieser Gesichtspunkt ist der einer überweltlichen Lenkung des Weltgeschehens. Damit relativiert Religion alle rein irdischen Belange – so hört beispielsweise Politik

⁶ A. Angenendt, *Toleranz und Gewalt. Das Christentum zwischen Bibel und Schwert*, Münster 2007, erinnert an die zivilisatorische Kraft der Liebesreligion.

⁷ Die von B. Russell, *Warum ich kein Christ bin*. Ein Vortrag, in: Ders., *Warum ich kein Christ bin. Über Religion, Moral und Humanität*, Hamburg 1968, 17–34, hier 18, angeführten drei Kriterien des Christseins, nämlich der Glaube an Gott, an die Unsterblichkeit und an Christus, dienen nur dazu, die altbekannten religionskritischen Topoi abzuraspeln – ein Verfahren, das ich hier nicht wiederholen will.

auf, etwas Letztes und Absolutes sein zu können und sein zu müssen.⁸ Religion identifiziert das für sie objektiv Letzte und Absolute mit einem Überweltlichen, im Christentum »Gott« genannt. Religion in diesem Sinne macht alles Irdische von einem Überirdischen abhängig. Diese Abhängigkeit wird artikuliert in der Diagnose, dass diese Welt und die in ihr lebenden Menschen erlösungsbedürftig seien. *Erlösung* ist in altabendländischer Terminologie das Angebot, das Religion für die Menschen bereithält.

Verzichtet man bei der Betrachtung des Begriffes des guten Lebens darauf, die Jahrtausende geistiger Arbeit zu resümieren, die sich um ihn ranken, so fällt zunächst auf, dass er keineswegs notwendig mit dem Begriff des Glücks identisch zu sein braucht.⁹ Wenn Glück, abgesehen vom bloss zufallenden Glück, einen Zustand der Vollkommenheit, der Übereinstimmung von Sein und Sollen meint, kann demgegenüber »gutes Leben« auch bloss bedeuten, dass sich dieses Leben an einem wie auch immer beschaffenen Sollen ausrichtet, womit über das Sein noch nichts gesagt ist. Eingefleischte Stoiker zum Beispiel werden zwar behaupten, dass der moralisch Gute, der Tugendhafte notwendig glücklich sei. Aber ein solcher Glücksbegriff ist dem modernen Publikum nur noch schwer zu vermitteln. Klammern wir hier zur Komplikationsvermeidung den Glücksbegriff also aus und bestimmen »gutes Leben« zunächst nur als ein Leben, das den in es gesetzten Ansprüchen und Erwartungen entspricht. Dabei ist entscheidend, wer oder was diese Ansprüche und Erwartungen definiert.

Gewiss kann man davon sprechen, dass historisch konkrete Religionen historisch ebenso konkrete Vorstellungen davon ausgebildet haben, was die Güte eines konkreten Menschenlebens ausmacht – etwa ein Leben, das sich peinlich genau nach den Geboten dieser konkreten Religion richtet (soweit dies überhaupt für menschenmöglich erachtet wird), oder, wie im Christentum, ein Leben, das durch Christi Heilstat gerechtfertigt, damit gut gemacht worden ist. Es ist klar, dass ein allfälliger Religionsverzicht mit einer derartigen religiösen Bestimmung guten Lebens nicht zu vereinbaren wäre.

Interessanter erscheint der Fall, der die Definitionsmacht darüber, was ein gutes Leben ist, nicht einer überindividuellen Instanz wie der

⁸ Vgl. H. Ottmann, Athen und Jerusalem – eine Umwertung antiker Werte durch das christlich-jüdische Denken?, in: M. Brouck/T. Stein (Hg.), Christentum und Demokratie, Darmstadt 2005, 29–37, hier 30.

⁹ Vgl. z. B. G.H. von Wright, The Varieties of Goodness, London/New York 1963, 88. Aristoteles, Nikomachische Ethik, 1095a19 und 1098b21, scheint demgegenüber das *eu zen* mit der *eudaimonia* zu identifizieren.

Religion oder der ›herrschenden gesellschaftlichen Morak‹ überlässt, sondern sie vielmehr dem Individuum zuweist, das das Leben lebt, über dessen Güte zu befinden ist. Wenn es das Individuum ist, das darüber entscheidet, inwiefern sein eigenes Leben ein gutes Leben ist, dann ist es durchaus möglich, dass dieses Individuum um der Güte seines Lebens willens auf Religion verzichten zu sollen glaubt. Jedoch ist diese Erkenntnis einigermaßen trivial. Jemand, der um seines guten Lebens willen auf Religion verzichten will, müsste sich die Frage gefallen lassen, ob es für diesen Verzicht Argumente beibringen kann, die über individuelle Präferenzen und Idiosynkrasien hinausreichen. Gutes Leben muss offenbar auch überindividuell verantwortbar sein.

II.

Ist Religion nach altabendländischem Verständnis die Sachwalterin der Erlösung, dann liegt hier auch ein Angelpunkt der Frage nach Religionsverzicht. Denn gleichgültig, ob man ›Religionsverzicht‹ als eine deskriptive oder als eine normative Kategorie verwendet – ob man also die westeuropäische Gegenwart faktisch von Religionsverzicht bestimmt sieht oder aber einen solchen Religionsverzicht für angeraten hält –, ist schwerlich zu verkennen, dass das Wissen darum, was und wozu Erlösung sein soll, der Furie des Verschwindens anheimgefallen ist. Der Mensch hat in der Moderne – nach einigen glücklosen Versuchen, sich mittels politischer Massenideologien Ersatzerlösungen zu verschaffen – nach und nach verlernt, sich erlösungsbedürftig zu fühlen. Daran ändern auch die Unkenrufe nichts, dieser Mangel an gefühlter Erlösungsbedürftigkeit sei gerade ein Beweis für die Weltverfallenheit und damit eben erst recht für die faktische Erlösungsbedürftigkeit der Menschen. Dem Gegebenen Tribut zollend, sind viele, namentlich protestantische Kirchenvertreter längst dazu übergegangen, Erlösung aus ihrem Vokabular zu streichen und ganz auf die Diesseitigkeit ihres Christentums zu pochen. Manch einer wird sich vielleicht mit Wehmut daran erinnern, dass es dort, wo jetzt »Singen mit Bruder Jesus« oder »Deckchenhäkeln für Lambarene« angesagt ist, einst um das ewige Heil und die ewige Verdammnis ging – und dass dieses altbackene Christentum nichts Nettes, nichts verzärtelt ›Humanistisches‹ hatte.

Das schwindende Gefühl der Erlösungsbedürftigkeit hat unmittelbar damit zu tun, dass die Frage nach einem Leben nach dem Tod wie kaum eine andere Frage sich gegenwärtig als eine kulturell

kontingente Frage erweist¹⁰ – und zwar nicht nur in den darauf gegebenen Antworten, sondern als Frage selbst. Man gerät in diese Frage nicht mehr so leicht hinein; sie widerfährt einem in der Gegenwart nicht mehr einfach – wobei die Frage nach einem Leben nach dem Tod keineswegs zu verwechseln ist mit der Frage nach der Sterblichkeit, der man auch in der Gegenwart nicht entkommt.¹¹ Nichts und niemand hindert den Menschen in der Moderne, die Frage nach einem Leben nach dem Tod für radikal gleichgültig und sich selbst für ein Lebewesen zu halten, das wie alle anderen Lebewesen zu einem unwiderruflichen, biologisch vorgegebenen Ende bestimmt ist.

Eine solche Einsicht kann ganz frei von Schrecken sein, verlagert zugleich aber das Schwergewicht von einem erhofften Jenseits in das Diesseits. Wenn dieses irdische Leben das einzige ist, das wir haben, dann tun wir gut daran, es zu nutzen. Wenn heutzutage medizinisch so viel für die Verlängerung des einen irdischen Lebens getan werden kann, ist dies gerade kein Ausdruck eines parareligiösen Wunsches nach Unsterblichkeit, sondern zeigt nur an, dass uns an diesem irdischen Leben offensichtlich so viel liegt, dass wir es möglichst ausdehnen wollen.

Es könnte also sein, dass sich in der Moderne bei vielen Menschen das Bedürfnis nach Erlösung ebenso sehr verflüchtigt wie der Wunsch, ein Absolutes als geglaubtes Gegenüber zu haben. Die Resten solcher Bedürfnisse hat man ins Reich der Fiktion, in Film und Belletristik ausgelagert, wohl wissend, es dort nicht mit Realia, sondern Irrealia (wahlweise Surrealia), nicht mit Facta, sondern Ficta zu tun zu haben. Freiheit könnte in der europäischen Gegenwart gerade darin bestehen, sich von den Zwängen der Selbstaufhebung des Menschen – nämlich als nichtswürdiger Sünder – gleichermaßen freigemacht zu haben wie von den Zwängen der Selbstverabsolutierung des Menschen. Derartige Selbstverabsolutierung wird in der christlichen Vorstellung eines menschengewordenen Gottes ebenso anschaulich wie in der postchristlichen Vorstellung eines Über- oder Edelmenschen.

Religionsverzicht könnte also Verzicht auf hypertrophe Sinnansprüche bedeuten. Es braucht kein Ausdruck von Kleinmütigkeit zu sein, sondern könnte für Klugkeit sprechen, wenn man die Idee eines letzten grossen Sinns, einer letzten, absoluten Bezugsgrösse

¹⁰ Vgl. z.B. A.U. Sommer, Das eigene Sterben denken, in: Ch. Burbach/F. Heckmann (Hg.), Übergänge. Annäherungen an das eigene Sterben, Göttingen 2011, 148–155.

¹¹ Dazu ausführlich A.U. Sommer, Die Kunst der Seelenruhe. Anleitung zum stoischen Denken, München 2009.

fallenlässt. Es gibt auch keinen Grund, weshalb man ob des Verlustes einer solchen Bezugsgrösse noch wie Nietzsche und manche Existenzialisten in Ekstasen der Verzweiflung und des Ekels geraten oder auf die Schaffung einer diesseitigen, absoluten Bezugsgrösse sinnieren sollte. Die Geburtswehen des modernen Menschen als eines *multizentrischen* Wesens waren gewiss heftig – aber jetzt bedarf er für sein Dasein vielleicht keines letzten Zentrums mehr.¹²

Der multizentrische Mensch muss nicht mehr über sein Dasein oder dessen Endlichkeit getröstet werden. Die erste Frage des Heidelberger Katechismus, um die herum sich die ganze christliche Religion organisiert, nämlich »Was ist dein einziger Trost im Leben und im Sterben?«, ist eine Frage, die der moderne multizentrische Mensch nicht mehr versteht. Die Rede von einer Renaissance des Religiösen täuscht leicht darüber hinweg, dass sich das, wofür Menschen heute Trost suchen, weitgehend individualisiert hat. Weil die Drohung der Verdammnis nicht mehr sticht, müssen wir nur noch darüber getröstet werden, den Liebsten, den Job, den Kanarienvogel oder die Altersrente verloren zu haben. Natürlich kann Religion hier tröstend einspringen, läuft aber Gefahr, bald von wirkungsvolleren, nämlich pragmatischen Mitteln zur Problembewältigung ausgehebelt zu werden.

Mit anderen Worten: Es könnte sein, dass wir die Probleme nicht mehr haben, auf die die Religion die Antwort war – und ob sie Antwort auch auf andere Fragen sein kann, ist offen. Mit der sinkenden Nachfrage nach Erlösung droht Religion funktionslos zu werden. Das hat zur Folge, dass sich Religion neue Betätigungsfelder, neue Funktionen sucht – wie man es beispielsweise am mittlerweile auch schon wieder verblichenen, friedensbewegten »Demonstrationsprotestantismus« beobachten konnte.¹³ Man braucht diese Suche der Religion nach neuen Funktionen nicht als Abirrung vom wahren Sinn der Religion zu geisseln; sie gründet in einem legitimen Selbstbehauptungsinteresse. Und es ist ja keineswegs so, dass Religion sich erst heute neue Funktionen sucht: Der Frankenfürst Chlodwig beispielsweise hat, wollen wir Gregor von Tours trauen, das Christentum mitnichten angenommen, weil er

¹² Zum Thema vgl. z. B. R. Rorty, Der Vorrang der Demokratie vor der Philosophie, in: Ders., Solidarität oder Objektivität? Drei philosophische Essays, Stuttgart 1988, 82–125, hier 99.

¹³ J.H. Claussen, Zurück zur Religion. Warum wir vom Christentum nicht loskommen, München 2006, 187.

danach lechzte, der Verdammnis zu entgehen, sondern weil er einen Krieg gewinnen wollte.¹⁴

Aber der multizentrische Mensch der Moderne scheint keine Verwendung mehr zu haben für einen Gott, der ihm Erlöser sein will – ebenso wenig für einen Gott als Beistand in den alltäglichen Kriegen des Daseins. Er weiss nicht mehr wirklich, was er mit Religion anstellen soll, denn ein Unbedingtes erscheint ihm angesichts all dessen, was sich als bedingt erweist, als eine höchst unsichere und als eine nicht wirklich wünschenswerte Sache. Das »Gefühl schlechthinniger Abhängigkeit«, auf dem Schleiermacher bekanntlich die Religion begründet wissen wollte,¹⁵ ist ein Gefühl, das dem multizentrischen Menschen fremd geworden ist – ohne dass er sich deshalb wie Hegel zu polemischen Ausfällen hinreissen liesse.¹⁶ Dem multizentrischen Menschen ist Religion kaum mehr als etwas, was anlässlich von Weihnachtsgottesdiensten oder Oratorienaufführungen für sporadische Gefühlsaufwallungen, für einen gelegentlichen Erhabenheitskitzel sorgen kann – etwas, was den verführerischen Reiz der Verunklarung verströmt, den man sich zu hohen Feiertagen gönnt. Kurz: Religion ist dem multizentrischen Menschen nur noch ein Ornament.

III.

Wenn ich es zunächst offen gelassen habe, ob ich bei »Religionsverzicht« über ein Sein oder ein Sollen schreibe, ist mittlerweile wohl deutlich geworden, dass Religionsverzicht vielfach ein Faktum ist. Religionsverzicht bedeutet zunächst, dass man auf die religiösen, namentlich christlichen Antworten zu verzichten gelernt hat.¹⁷ Und

¹⁴ Gregor von Tours, *Historiarum libri decem* II 30 (hg. v. R. Buchner, Bd. 1, Darmstadt 1967, 116).

¹⁵ Vgl. F. Schleiermacher, *Der christliche Glaube nach den Grundsätzen der evangelischen Kirche im Zusammenhange dargestellt*, 5. unveränderte Ausgabe, Bd. 1, Berlin 1861, Einleitung § 4, 15–22, ..

¹⁶ »Gründet sich die Religion im Menschen nur auf ein Gefühl, so hat solches richtig keine weitere Bestimmung, als das *Gefühl seiner Abhängigkeit* zu sein, und so wäre der Hund der beste Christ, denn er trägt dieses am stärksten in sich und lebt vornehmlich in diesem Gefühle. Auch Erlösungsgefühle hat der Hund, wenn seinem Hunger durch einen Knochen Befriedigung wird.« G.W. F. Hegel, Vorrede zu Hinrich's Religionsphilosophie [1822], in: *Berliner Schriften 1818–1831 = Werke*, Bd. 11, Frankfurt a.M. 1986, 42–67, hier 58.

¹⁷ Damit würde auch ein »Ersatz« für das Christentum überflüssig (vgl. G. Wyneken, *Abschied vom Christentum. Ein Nichtchrist befragt die Religionswissenschaft*, Ham-

allmählich zeichnet sich auch ab, dass man auf die religiösen Fragen ohne jede heroische Anstrengung ebenfalls verzichten kann, falls man das will – jeder nach seiner Façon.¹⁸

Man könnte nun vermuten, mit dem Zahmwerden des Christentums sei die Religionskritik ebenfalls zahm geworden. Religion verschwindet in Europa nicht, aber sie hat sich mehr und mehr vergleichgültigt, weswegen sie keiner scharfen Kritik mehr zu bedürfen scheint. Wenn ich hier frage, ob ein Verzicht auf Religion nicht nur empirisch zu beobachten sei, sondern auch um eines guten Lebens willen geboten sein könnte, dann meine ich damit den Verzicht auf Religion im altabendländischen Sinne. Es scheint mir keine ganz abwegige Forderung zu sein, um eines guten Lebens willen auf Religion als etwas zu verzichten, was das ganze Leben in Beschlag nimmt und auf ein Überirdisches hin ausrichtet. Faktisch haben auf Religion in dieser Bedeutung bereits all jene Kirchenmitglieder Verzicht geleistet, die zwar brav ihre Kirchensteuern bezahlen und den Weihnachtsgottesdienst besuchen, sonst aber alles Religiöse nicht länger selbst leben, sondern an ihre Kirche delegieren.¹⁹

Die Lauheit der Seelen, die viele Kirchenvertreter brandmarken, erscheint unter leicht justierter Perspektive als eine schwer erkämpfte, intellektuelle Errungenschaft der Moderne.²⁰ Diese Lauheit bedeutet Freiheit von aufs Ganze gehenden Entscheidungszumutungen – auch von den Zumutungen einer als lebensbestimmend missverstandenen Religion.

Vielleicht liegt ja die Chance der Religion gerade in ihrer Vergleichgültigung – vielleicht sollte sie aufhören, *à tout prix* zu den Essentialia des Lebens gehören zu wollen. Vielleicht reicht es, wenn

burg 1970, 254).

¹⁸ Womöglich hätte heute eine »gottlose Mystik«, »ledig des Ichwahns«, wieder eine Chance, wie sie F. Mauthner, *Der Atheismus und seine Geschichte im Abendlande*, Bd. 4, Stuttgart/Berlin 1923, 446 skizziert. »Nach rückwärts blickend ist Sprachkritik alles zermalmende Skepsis, nach vorwärts blickend, mit Illusionen spielend, ist sie eine Sehnsucht nach Einheit, ist sie Mystik.« (447).

¹⁹ Vgl. auch Claussen, *Zurück zur Religion*, S. 79 u. passim.

²⁰ Entsprechend altbacken wirken heute schroff religionskritische Schriften. T. Mosers *Gottesvergiftung*, Frankfurt a.M. 1976, beispielsweise liest sich wie ein Buch, das aus einer ähnlich fremden Welt stammt wie die *Imitatio Christi* des Thomas a Kempis. Moser beutet in seiner Gottesanklage eine fromme Inbrunst aus, die sich nur durch eine zufällige Richtungsänderung des Affekts nicht in Selbstgeißelung und äusserster asketischer Praxis ausmünzt. Mosers Pamphlet ist als ein Gebet, eine Verfluchung konzipiert – analog zu Augustins *Confessiones*. Wie kann Gott als so real, Religion als so essentiell empfunden werden, fragt sich der durchschnittlich säkularisierte Leser heute.

sie Ornament eines multizentrischen Lebens ist. Warum es mit der Religion nicht so halten wie die Römer in der späten Republik oder Lukian in den *Göttergesprächen*?

Man könnte, Vorschlag zur Güte, gerade in der Verzichtbarkeit der Religion, ein Argument dafür sehen, sich für sie, in altabendländischem Sinne zu entscheiden. Nur wenn ich die Wahl habe, Religion auch lassen zu können, ist sie wertvoll. Aber der multizentrische moderne Mensch wird es vielleicht um seines guten Lebens willen beim Entscheidungsverzicht in religiösen Dingen belassen.²¹ Es gibt für ihn keine Nötigung mehr, sich auf eine vorgeblich letzte Orientierungsinstanz einzulassen. Ja, er wüsste, sollte er sich für Religion entscheiden, vielleicht nicht einmal, wofür er sich da eigentlich entscheidet. Religion im altabendländischen Sinne will Entscheidung.²² Aber, so scheint es, Entscheidung für etwas, für das man sich nicht mehr entscheiden kann – weil man nicht mehr weiss, was es ist, für das man sich entscheidet. Die Entscheidung, die die sichtbare Religion immer noch verlangt, wird daher vom multizentrischen Menschen suspendiert werden. Er oder sie wird auf eine Religion verzichten, die Bekenntnisse verlangt, und wird stattdessen lebenspraktisch diverse religiöse Optionen ohne Bekenntnisdruck und je nach jeweiligen Präferenzen durchspielen. Gelassene, selbst-reflexive Religiosität als flüchtige Vorabendstimmung könnte da entstehen.²³ Es gibt keine Nötigung zu Letztentscheidungen mehr; wir brauchen keine Wahl mehr treffen, die uns zur Religion nötigt, denn es geht nicht mehr länger um Fragen des ewigen Heils und der Verdammnis.

Die Frage nach dem Verzicht auf Religion um des guten Lebens willen führt mich also zu einem Plädoyer für eine

²¹ Immerhin könnte man die Vorstellung, dass selbstbestimmtes Glück der oberste Zweck eines guten Lebens sein soll, in unauflösbarem Widerspruch zu fremdbestimmtem Heil als oberstem Zweck eines religiösen Lebens stehen sehen. E. Angehrn, Der Begriff des Glücks und die Frage nach der Ethik, in: Philosophisches Jahrbuch, 92 (1985), 35–52, hier 50, stellt die »Selbstzweckstruktur des Wollens« als Zentrum des Glücksbegriffs heraus. Die religiöse Heilssehnsucht, so würde ich im Rahmen unserer Fragestellung ergänzen, will gerade nicht das Wollen, sondern dessen Abschaffung und Überwindung. Sie will ein Anderssein.

²² Vgl. Claussen, Zurück zur Religion, 48.

²³ Vor ein paar Jahren machte sich J. Habermas, Ein Bewusstsein von dem, was fehlt. Über Glauben und Wissen und den Defaitismus der modernen Vernunft, in: Neue Zürcher Zeitung, 10. Februar 2007, für »ein Reflexivwerden des religiösen Bewusstseins angesichts der Notwendigkeit, die eigenen Glaubenswahrheiten sowohl zu konkurrierenden Glaubensmächten wie zum Monopol der Wissenschaften auf die Produktion von Weltwissen in Beziehung zu setzen«, stark und mahnte an, die moderne Vernunft solle sich auf ihre altabendländisch-religiösen Wurzeln besinnen.

Entkonfessionalisierung der Religion im wortwörtlichen Sinn. D. h. Religion soll nicht mehr bekenntnisgebunden sein, sondern ein – in erster Linie dekoratives Element – eines sich redlich mit dem Leiden herumschlagenden, multizentrischen Lebens, das vielleicht nicht »gut« ist, aber das Beste herausholen will.²⁴ Religion gibt in diesem multizentrischen Leben keine Letztorientierungen mehr, sondern ist eine von zahlreichen im selben Leben möglichen, gleichberechtigten Weisen, das Vorläufige zu organisieren.

Unter postaufklärerischen Bedingungen überfordert man Religion, will man von ihr letzte Gewissheiten. Erlösung von Erlösung, auch von der Idee der Erlösung, könnte sich leicht einstellen. Die Kosten eines so verstandenen Religionsverzichts hielten sich dabei vermutlich in Grenzen. Sie bestünden nur in einer gewissen Ehrlichkeit, die Dinge so zu sehen, wie sie sind. Als Verzicht auf letzte Festschreibungen findet sich Religionsverzicht im kürzesten Jesus-Logion aus dem apokryphen *Thomas-Evangelium* verdichtet: »Werdet Vorübergehende!«²⁵

— Prof. Dr. Andreas Urs Sommer ist wissenschaftlicher Kommentator an der Forschungsstelle »Nietzsche-Kommentar der Heidelberger Akademie der Wissenschaften« an der Albert-Ludwigs-Universität Freiburg.

²⁴ Vgl. auch S. Richter, *Lob des Optimismus. Geschichte einer Lebenskunst*, München 2009.

²⁵ *Evangelium nach Thomas. Koptischer Text hg. u. übers. v. A. Guillaumont, H.-Ch. Puech, G. Quispel, W. Till u. Yassah Abd al Masih*, Leiden 1959, 25, Log. 42.

Outmaneuvering the Absolute: Hegel, Skepticism, and Love

Eric E. Hall

In this essay, I want to accomplish two tasks. On the one hand, I want to explore the role of skepticism in Hegel's system. I will show, as such, how skeptical positions are always *pros hen* related to the Absolute as the condition for the possibility of any dialectical movement. As such, no form of skepticism stands as an intelligible position in and of itself but as a pointer to the Absolute position outlined in several of his works. On the other hand, I will argue that Hegel has missed an important form of skepticism, which I will call »faith-skepticism.« This skepticism is not philosophically centered but theologically centered. As such, it offers a counter-Logos that does not unfold into the totality of the Absolute but to the anticipation of new creation in love. I will argue that Hegel, however, not only neglects this form of skepticism, but that also it cannot be sublated into his systematic totality.

I begin with the scope and trajectory of Hegel's *Phenomenology of Spirit*.

Sense-Certainty and the Absolute

The *Phenomenology of Spirit* traces the history and development of consciousness. It observes consciousness mature, by means of dialectical logic, from its inception and most naive standpoints to an Absolute Standpoint – a triumvirate of art, religion, and philosophy – wherein consciousness comes to know itself as itself. In effect, the *Phenomenology of Spirit* is a pre-science, an invitation to the true science found in the *Phenomenology's* Absolute standpoint and Hegel's encyclopedic account of such.

Hegel's phenomenology begins in what he calls »natural consciousness«. Natural consciousness is consciousness in-itself. It is the natural unreflective state of consciousness before it is bothered by reflective or philosophical consciousness.¹ In a quite elucidating account of this Hegel writes,

¹ »In the course of its development, consciousness loses not only what it held to be true from a theoretical point of view, but also its own view of life and of being, its intuition of the world [...] What is most striking for the consciousness engaged in

»Consciousness simultaneously *distinguishes* itself from something, and at the same time *relates* itself to it [...] and the determinate aspect of this *relating* or of the *being* of something for a consciousness, is *knowing*. But we distinguish this being-for-another from *being-in-itself*; whatever is related to knowledge or knowing is also distinguished from it, and posited as existing outside of this relationship; this *being-in-itself* is called *truth*.«²

Natural consciousness, then, is the consciousness of a subject that is over and against an object. This object differs from the consciousness and consciousness differs from its object. The object is, in this instance, the *truth* of consciousness, the in-itself by which consciousness relates itself to the object in certainty.

Natural consciousness itself, in its most unreflective state, is depicted in the beginning pages of the first chapter of the *Phenomenology of Spirit* as sense-certainty. Describing this form of consciousness Hegel writes,

»The knowledge of knowing which is at the start or is immediately our object cannot be anything else but immediate knowledge itself, a knowledge of the immediate or what simply *is*. Our approach to the object must also be *immediate* or *receptive*; we must alter nothing in the object as it presents itself. In apprehending it we must refrain from comprehending it.«³

In other words, we must take ourselves in a purely receptive manner, given over to the givenness of the object in its purity.

To a subject caught within this stage, the deepest truth of an object is its sensuousness, its sense-certainty and re-presentation. »In this belief, thinking goes straight to the objects; it reproduces the content of sense-experience and intuition out of itself, as a content of thought, and is satisfied with this as the truth.«⁴ For sense-certainty, the object of consciousness is most properly an unmediated and pure »this«, or the single item.⁵ But the object is also the certainty of the

experience is indeed the negative character of its result: it initially posited a truth which had Absolute value for it, but in the course of its journey that truth is lost.« J. Hyppolite, *Genesis and Structure of Hegel's Phenomenology of Spirit*, transl. J. Heckman, Evanston, 1974, 13.

² G.W.F. Hegel, *Phenomenology of Spirit*, transl. A.V. Miller, New York 1977, 53.

³ Ibid., 58.

⁴ G.W.F. Hegel, *The Encyclopaedic Logic: Part 1 of the Encyclopaedia of Philosophical Sciences with Zusätze*, transl. T.F. Geraets/W.A. Suchting/H.S. Harris, Indianapolis 1991, 65.

⁵ Hegel, *Phenomenology of Spirit*, 59.

relation between the subject-object, for the object »is, regardless of whether it is known or not; and it remains, even if it is not known, whereas there is no knowledge if the object is not there.«⁶

The goal of the *Phenomenology* – which »is as necessarily fixed for knowledge as the serial progression« – is not simply to analyze this, or any other particular state of consciousness. Rather, it is to describe the natural progression of consciousness as it methodically unfolds into the Absolute Standpoint and Science proper.⁷

The goal of the *Phenomenology*, then, is to bring consciousness to the Absolute Standpoint, which itself is the unity of unity and disunity, the resolution of the opposition of nature and spirit in Spirit. In other words, it is the positively rational position wherein all dialectical and speculative moments are sublated into an infinite whole; it is the dissolution of the subject-object divide that is so explicitly given at the level of sense-certainty. And in this resolution, consciousness, having preserved all dialectical developments, takes itself as its most complete object. The goal of the *Phenomenology of Spirit* is the Absolute and the Absolute is the way of Science.⁸

While the *Phenomenology of Spirit* begins, then, from the most naïve phase of natural consciousness in sense-certainty, Consciousness at this level is merely a seed of the Absolute Standpoint. And in order to blossom, consciousness must face a series of negations, and speculative encounters which mediate and cleanse consciousness of its half-truths. Thus, Hegel says of his *Phenomenology of Spirit* that,

»it can be regarded as the path of the natural consciousness which presses forward to true knowledge; or as the way of the Soul which journey's through the series of its own configurations as though they were appointed of it by its own nature, so that it may purify itself for the life of the Spirit, and achieve finally, through a completed experience of itself, the awareness of what it really is in itself.«⁹

The *Phenomenology* plots the pathway that all true understanding must first follow.

⁶ Ibid.

⁷ Ibid., 48.

⁸ Ibid.

⁹ Ibid., 49.

The Nature of Dialectical Logic

I have first noted that the beginning of consciousness is natural consciousness, the in-itself, and its goal is Absolute consciousness in the Absolute standpoint, the in-and-for-itself of Absolute Science. Furthermore, I noted that a dialectical process brings about this goal. But what exactly is the nature of this process? To answer this we shall turn to Hegel's *The Encyclopedia Logic* and define the essence of *thinking* in terms of dialectical logic.¹⁰

»With regard to its form,« says Hegel, »the *logical* has three sides: (α) the side of abstraction or of the *understanding*, (β) the *dialectical* or *negatively rational side*, (γ) the *speculative* or *positively rational* one.«¹¹ The first moment of dialectic is the moment of understanding. The understanding, for Hegel, can itself be understood in fashion similar to Kant: understanding is the application of finite categories to experience; or in more precise Hegelian terms, the application of finite categories to objects within a stage of consciousness. The understanding, then, plays an extremely important and foundational role in Hegel's logic insofar as without it, »there is no fixity or determinacy in the domains either of theory or practice.«¹²

In both theory and practice, then, understanding is marked by the law of identity, »by apprehending objects in their determinate distinctions.«¹³ To determine the theoretical »whatness« of an object is to determine its identity against a multitude of separate objects, each of which has its own identity. The understanding is, thus, the beginning of all scientific cognition.¹⁴ For example, insofar as similar identities can be similarly understood, to determine something's identity is to open up the world of universals;¹⁵ furthermore, insofar as similar identities are similarly understood, universal identities can be related to one another to build scientific systems and systems can be further related to build more comprehensive systems, etc. (perhaps, in critique, not unlike the *Phenomenology of Spirit* itself).

Aside from its specific use, no matter what the dialectical stage, the understanding serves as a necessary foundation from which the

¹⁰ Hegel, *The Encyclopaedic Logic: Part 1 of the Encyclopaedia of Philosophical Sciences with Zusätze*, 125.

¹¹ Ibid.

¹² Ibid., 126.

¹³ Ibid.

¹⁴ Ibid., 126.

¹⁵ »[I]n mathematics, magnitude is the one determination with respect to which a progression happens, all others being left out. In the same way we compare figures with one another in geometry, bringing out what is identical in them.« Ibid.

other moments of logic dynamically flow. However, understanding, until reaching the Absolute, faces a continual dilemma: because it is *finite* and the Absolute *infinite*, until reaching the Absolute the understanding must be continually usurped and sublated.

What, however, would it mean for consciousness, in the understanding, to be either finite or infinite – for that matter? Finitude for Hegel is »whatever comes to an end, what *is*, but ceases to be where it connects with its other, and is thus restricted by it.«¹⁶ Finitude, in other words, is the restriction of a concept by *another* concept of equal truth-value. On the other hand, infinitude – in its good sense – for Hegel means the Absolute sublation of all difference, so that there is nothing outside of that which is defined. Essentially, infinity signifies that is not bound by anything but itself, that is, there is no subject-object divide by which a contradictory viewpoint and limit could be proposed.¹⁷ As H.S. Harris comments,

»What is distinctive about Hegel's usage of [infinity] is that, in order to be without any externally bounding »relations,« that which is »Absolute« must *logically* contain (or comprehend) *all* finite relations and necessities. It cannot simply be »other« than they are – for that itself would be a »relation« to them.«¹⁸

Infinity is the Absolute.

Because the understanding is finite, it necessarily overturns itself into its opposite concept. This overturning, then, is the second moment of dialectical movement. As expressed by Hegel, this negative moment »is the *immanent* transcending, in which the one-sidedness and restrictedness of the determinations of the understanding displays itself as what it is, that is, as their negation.«¹⁹ The dialectical moment is, upon genuine consideration, the negation of what seems to be positively certain in the understanding into its opposite truth: the development of a finite concept into its opposite, contradictory concept.

Take, for example, the master-slave dialectic in the *Phenomenology of Spirit*. It is the Master who seems to have gained humanity because it is he who was willing to risk life in order to gain the other's desire,

¹⁶ Ibid., 67.

¹⁷ Ibid., 150.

¹⁸ Ibid., 324 footnote 4. Moreover, in the editor's preface, the author expresses that it is H.S. Harris who wrote most of the philosophical and historical footnotes. Ibid., ix. Bad infinity for Hegel is the infinity with no determinacy, infinity which continually passes over into concept after concept. Ibid., 323.

¹⁹ Ibid., 128.

and it is the slave who, in fearing death – or loving life – agrees to serve the master, depriving himself of genuine humanness. But, in reality, it is the Master, who, in delegating his work to the slave and spending his life in either war or leisure, becomes a slave to his own enjoyment, while the slave is transformed into the truly human inasmuch as his being is mediated through labor and thought.

Once again, this movement is exemplified in Kant's antinomies, »which in no way involves a seesawing between opposite grounds as a merely subjective activity, but rather exhibits how each abstract determination of the understanding, taken simply in its own terms, overturns immediately into its opposite.«²⁰ For Kant – as Hegel understands him – the understanding proposes two contradictory concepts which are both seemingly necessary, neither of which the understanding cannot overturn. The understanding, thus, finds itself at an impasse. Though thoroughly dissatisfied with its position, it is unable to move beyond these finite understandings.

So the original determinations of understanding, upon *dialectical* reflection, pass over into a second and contradictory moment. But, this moment is still only a grasp of the finite understanding – albeit an understanding diametrically opposed to its first. This movement, then, is overturned in a third, speculative movement: the positively rational.

The positively rational moment is the moment of speculation. It is the movement of reason, the movement beyond the merely empirical, finite and abstract categories into the realm of concrete unifying thought.²¹ The positively rational moment is, thus, the moment of transcendence whereby the thinker is pushed beyond the abstract identities of the understanding in both of its contradictory phases, sublating and containing them as ideal moments within the new speculative and rational concept.²²

It is, then, the movement into a new position, a quantum jump into a new understanding, a determination that will ground further finite determinations.²³ Until Absolute Science is reached, the positively rational moment continually grounds a new dialectic, whereby

²⁰ Ibid., 130.

²¹ Ibid., 131.

²² Ibid., 133.

²³ »The mere logic of the understanding is contained in the speculative Logic and can easily be made out of the latter; nothing more is needed for this than the omission of the dialectical and the rational; in this way it becomes what is usually called logic, a descriptive collection of determinations of thought put together in various ways, which in their finitude count for something infinite.« Ibid.

a further negation and a further rational moment will necessarily appear.

The Role of Skepticism in Hegel's System

Having defined the scope, goal, and role of the three moments in the dialectical process, I will now turn and consider the role of doubt within this same process, trying to understand how it enables the dialectical process to move forward. For Hegel, »[t]he skepticism that is directed against the whole range of phenomenal consciousness [...] renders the Spirit for the first time competent to examine what truth is.«²⁴ But what is this doubt that will accommodate the work of the Spirit and its dialectical unfolding? To determine this concept, I plan to examine three forms of doubt: modern skepticism, high ancient skepticism, and Socratic skepticism. The two prior notions Hegel rejects, albeit to varying degrees, while he finds in the latter an insight of key importance for his own system.

To begin, we shall define the scope and inadequacy of modern skepticism. Capturing Hegel's critique of this mode of skepticism, Hyppolite states »Modern skepticism attacks only metaphysics and leaves the unshakable certainties of common sense untouched.«²⁵ That is, modern skepticism is unwarranted, built not upon the universal doubt it claims to uphold, but upon a bias of common sense.²⁶ Common sense, then, is a mode of thought that, by habituating certain proposals and categories, envelopes itself in their immediacy, calling these categories *experience* – which is the perceived foundation of common sense – while protecting them from the wild auspices of speculative thought.

Thus, For Hegel,

»*Knowing, believing, thinking, intuiting* are the categories that occur at this [modern commonsensical] standpoint; and since these categories are *presupposed* as already *familiar*, [that is, commonsensical], they are often employed in accordance with merely psychological notions and distinctions. What their nature and concept is, is not investigated – though that is what everything depends on.«²⁷

²⁴ Hegel, *Phenomenology of Spirit*, 50.

²⁵ Hyppolite, *Genesis and Structure of Hegel's Phenomenology of Spirit*, 13.

²⁶ Hegel, *The Encyclopaedic Logic: Part 1 of the Encyclopaedia of Philosophical Sciences with Zusätze*, 112.

²⁷ *Ibid.*, 110.

The problem with modern skepticism is epistemological; that is, it is based upon an understanding of thinking as looking, as immediate confrontation with an object. Modern skepticism cannot distinguish between reality and appearance; and because it perceives true knowing to be immediate, it seeks to reduce cognition to an instrument and truth to intuition, thereby committing all metaphysics, or that which is not immediately apparent – what is mediated – to the flames.²⁸ What is true is either the object as immediately present – much like sense certainty – or the object as something inwardly universal, an intuition. But, to *think* about an object is to apply to it an instrument or a medium. And if thought is an instrument, »it is obvious that the use of an instrument on a thing certainly does not let it be what it is for itself, but rather sets out to reshape and alter it.«²⁹ Or, if cognition is a medium, »then again we do not receive the truth as it is in itself, but only as it exists through and in this medium.«³⁰

Contesting this treatment of cognition and the bias of modern skepticism, Hegel holds that we need not superimpose an artificial, commonsensical, empirical criterion upon the truth of consciousness – as if »there is a difference between ourselves and our cognition«³¹ – for such a criterion is merely a matter of presupposition. Indeed, when trying to superimpose such a criterion, »philosophy must in any case rest entirely content with the assertion and demonstration that its propositions are also facts of consciousness and hence that they are in agreement with experience.«³² But, for Hegel, this position requires an astounding leap of faith. It mistrusts cognition while completely and naively trusting experience. Why not, rather, »mistrust this very mistrust« of cognition?³³ And rather than depending upon an external empirical criterion, recognize that »[c]onsciousness provides its own criterion from within itself, so that the investigation becomes a comparison of consciousness with itself«. Consciousness, rather than seeking a truth beyond itself, is, or at least becomes, its own truth.³⁴

²⁸ D. Hume, *An Enquiry Concerning Human Understanding* and a Letter from a Gentleman to His Friend in Edinburgh, Indianapolis, Sect XII part III, 1977, 132.

²⁹ Hegel, *Phenomenology of Spirit*, 47.

³⁰ Ibid.

³¹ Ibid.

³² Hegel, *The Encyclopaedic Logic: Part 1 of the Encyclopaedia of Philosophical Sciences with Zusätze*, 113.

³³ Hegel, *Phenomenology of Spirit*, 47.

³⁴ Ibid., 53.

So with regard to the foundations of modern skepticism and its love of common sense, Hegel facetiously writes,

»The last thing philosophy would want to do is contradict these propositions of immediate knowing; on the contrary, it can congratulate itself upon the fact of *its own* old propositions, which even expressing its entire universal content, have somehow become also the general prejudices of the times – though in a quite un-philosophical way to be sure.«³⁵

Common sense, then, is a poor foundation upon which to build a skeptical point of view, or to initiate the constructive doubt necessary for the unfolding of Spirit in Science; indeed, rather than impelling the dialectical process and the unfolding of Absolute Science or Spirit, modern skepticism serves only as an impediment, an insignificant obstacle to be overcome – or at best, a moment of which Spirit will cleanse itself. Thus, it is easy enough to see why Hegel rejects modern skepticism: modern skepticism is nothing but positivism,³⁶ a naïve metaphysical position that, refusing to see its inherently metaphysical stance, tries to nullify metaphysics.

Having rejected modern skepticism, I want to revert back to Hyppolite's comment on modern skepticism. Hyppolite stated that »[m]odern skepticism attacks only metaphysics and leaves the unshakable certainties of common sense untouched«. However, Hyppolite goes on to say, »but it is precisely these certainties that ancient skepticism meant to shake.« There is something substantially different, according to Hyppolite, between modern and ancient skepticism. Something is more attractive in the latter. What, then, attracts Hegel to ancient skepticism? To answer this, we must define and explain the importance of two types of ancient skepticism: high skepticism and Socratic skepticism. I will treat these in order.

High ancient skepticism, as Hegel calls it, is essentially a moral skepticism. It is a skepticism that suspends all judgment of reality to reach a state of quietude, »an untroubled and tranquil condition of the soul.«³⁷ As expressed by Sextus Empiricus – one of the greatest of the high ancient skeptic – the ancient metaphysicians (or »dogmatists« as Empiricus calls them) sought quietude through positive knowledge of the cosmos, by knowing truth from falsity, reality from

³⁵ Hegel, *The Encyclopaedic Logic: Part 1 of the Encyclopaedia of Philosophical Sciences with Zusätze*, 112.

³⁶ Hyppolite, *Genesis and Structure of Hegel's Phenomenology of Spirit*, 13.

³⁷ Sextus Empiricus, *Outlines of Pyrrhonism*, Book 1, 4, 10.

appearance.³⁸ Due, however, to the failure of these metaphysicians to agree upon reality, they could never reach quietude. Thus, the skeptics, for the sake of quietude, rejected the possibility of knowing reality altogether.

To reach a state of quietude the skeptic employs ten techniques. These techniques allow him to counter any positive truth claim asserted by a dogmatist and suspend their judgment. Rather than explaining these ten techniques, it should suffice to articulate the principle underlying all of them. As Sextus Empiricus states, »[t]he main basic principle of the skeptic system is that of opposing to every proposition an equal proposition; for we believe that as a consequence of this we end by ceasing to dogmatize.«³⁹ The skeptic, then, seeks to counter any positive dogmatic determinations with coequal determinations of a contradictory nature, enabling the skeptic to rest securely in their suspension of judgment. In other words, the high ancient skeptic issues an antinomy, a dialectical negation.

Why, however, is high skepticism for Hegel superior to modern skepticism? According to Hegel, high skepticism »is complete despair about everything that the understanding holds to be firm, and the disposition that results is imperturbability and inward repose.«⁴⁰ The goodness and usefulness of high skepticism lies in its Absolute doubt of *all* finitude. That is, the high skeptic seeks to annul all positive knowledge of the understanding inasmuch as it is not Absolutely certain, insofar as it is not contained in an infinite determination, insofar as it is not an Absolute Science.⁴¹ However, high skepticism fails, according to Hegel, to grasp the nature of the Absolute, or more specifically, that there is an Absolute. So Hegel states,

»This is just the skepticism which only ever sees pure nothingness in its result and abstracts from the fact that this nothingness is specifically the nothingness of that *from which it results* [...] The skepticism that ends up with the bare abstraction of nothingness or emptiness cannot get any further from there, but must wait to see whether something new comes along and what it is, in order to throw it too into the same empty abyss.«⁴²

³⁸ Ibid., Book 1, 6, 12.

³⁹ Ibid.

⁴⁰ Hegel, *The Encyclopaedic Logic: Part 1 of the Encyclopaedia of Philosophical Sciences with Zusätze*, 131.

⁴¹ »Equipollence« we use of equality in respect of probability and improbability, to indicate that no one of the conflicting judgments takes precedence of any other as being more probable.« Sextus Empiricus, *Outlines of Pyrrhonism*, Book 1, 4, 10.

⁴² Hegel, *Phenomenology of Spirit*, 51.

Because of this, high skepticism cannot move beyond skepticism, beyond the dialectical moment into the positively rational speculation. The skeptic only seeks to negate all positive determinations.⁴³

Indeed, Hegel demonstrates in the *Phenomenology of Spirit* that such empty abstractions lead not to quietude, but to »unhappy consciousness,« a state of severe *un*-quietude that, while claiming to deny the Absolute, unconsciously continues to seek the Absolute.⁴⁴ Thus, Hegel, while recognizing a positive element in this skeptical position, must necessarily reject it since its truth is the total suspension of truth. This leaves room, then, only for Socratic Skepticism.

In the *Apology*, Socrates notes that his accusers call him »a wise man, a student of all things in the sky and below the earth, who makes the worse argument the stronger.«⁴⁵ The majority of the Athenian population thus knows him, more or less, as a skeptic (or more precisely a sophist – though Socrates certainly contends otherwise). But in what sense is Socrates actually a skeptic?

Socrates seeks universal concepts, more specifically universal virtues; and though Socrates himself cannot provide universal definitions of the virtues, neither is he content to receive particular answers from his colleagues. For example, in the *Republic*, while Socrates converses with his friends concerning the nature of justice, the sophist Thrasymachus bursts into the dialogue haughtily proclaiming, »what if I show you a different answer than all of these – and a better one?«⁴⁶ Thrasymachus goes on to define justice as merely »the advantage of the stronger.«⁴⁷ But, of course, Socrates is not satisfied with this answer, for it may or may not capture an *aspect* of justice, but it is certainly not justice in-itself. Socrates thus brings Thrasymachus through a series of arguments wherein Thrasymachus must concede his position.

Due to this encounter and many others like it, Socrates is called a skeptic because, though he is a master of refuting others' arguments, he cannot assert one of his own. Socrates desires universal definitions and will settle for nothing less, even though he himself cannot provide the answers. Thus, if Socrates is a skeptic, then he is a skeptic not because he is skeptical of reason, but because he accepts neither common-sense propositions nor Sophistic rhetorical judgments as

⁴³ Ibid.

⁴⁴ Hyppolite, *Genesis and Structure of Hegel's Phenomenology of Spirit*, 190.

⁴⁵ Plato, *Apology*, 18c.

⁴⁶ Plato, *Republic*, 337 d.

⁴⁷ Ibid., 338 b.

true;⁴⁸ he is satisfied by nothing less than a universal definition of a virtue.

Hyppolite thus notes that, because Socratic skepticism sought to shake the bonds of common sense, »as with Plato, skepticism served as something of an introduction to metaphysics, and every philosophy at the time included a moment of skepticism by which it purified naïve consciousness.«⁴⁹ Socratic skepticism, then, just as the skepticism of Sextus Empiricus, demonstrates a lack of willingness to accept the finitude of common-sense understanding. However, Socratic skepticism supersedes high skepticism with its positive *desire* to push through the empty abstractions of the merely skeptical stage – a desire that does not search for quietude in the mere negation of every positive proposition, but only in the Absolute Science. Socratic skepticism searches for quietude only in infinity.

Hegel's Sublation of Skepticism

So far, I have in this essay attempted to determine the role of skepticism in Hegel's metaphysical system. With regard to this aim, it can be isolated as a recurrent manifestation of Socratic skepticism: a notional realization of the Absolute that leads to a doubt of all finitude. Such a notion brings to mind, then, the following words of Hegel: »[t]he dialectical road can therefore be regarded as the pathway of *doubt*, or more precisely the way of despair.«⁵⁰ That is, the doubt found within skepticism in any form is a necessary and recurrent »attitude« on the part of Spirit as it develops through knowing subjects. An attitude which, as doubt of the certainty of a determination and the death of some world historical position, allows Spirit to make the transition from a position to its negation, or even from the negation to speculation. What, then, in the end can we say about doubt and skepticism in Hegel? Doubt, and its systematization in skepticism, is the condition for the possibility of all dialectical movement within Hegel's system – Skepticism allows Spirit to posit the antinomies by means of which the speculative moment can take hold and lead to the Absolute.

What this understanding of skepticism *means* is, perhaps, even more important. Hegel sublates all forms of skepticism by showing

⁴⁸ Hegel, *The Encyclopaedic Logic: Part 1 of the Encyclopaedia of Philosophical Sciences with Zusätze*, 129.

⁴⁹ Hyppolite, *Genesis and Structure of Hegel's Phenomenology of Spirit*, 13.

⁵⁰ Hegel, *Phenomenology of Spirit*, 49.

that, although important, they are entirely *privative* positions, dependent in their ultimate meaning upon their positioning materially and formal within the Absolute. As such, it seems that Hegel holds that no skeptical position could ever stand on its own two feet *apart* from something like the Absolute. Indeed, if we choose to move down Hegel's path, he seems to show that, in some form, one cannot get around the fact that persons assume *something* like a Logos in the form of something like the Absolute, even in their denial of any form of Logos. Such a denial in itself becomes a Logos, a centering point from which to draw out (the denial of) all intelligibilities in a skeptical manner.

Skepticism, then, is a purely privative ideal, bound always and in itself to the unfolding of a positive viewpoint, a turn away from which is an inauthentic denial of Spirit in its concrete and manifest unfolding. My point, however, in elucidating Hegel's appropriation and sublation of skepticism stems not from a concern to refute the skeptic in the terms that Hegel has outlined; he seems to have done a good enough job with the forms of skepticism to which he points. Rather, I want to see if Hegel has, indeed, accounted for all forms of skepticism in his reflections on the matter or whether any forms remain untouched.

Moving beyond Hegel through a Counter-Logos

The main problem with Hegel's accounts of skepticism is that he only draws out various *philosophical* notions of skepticism. However, a philosophical skepticism thinks only in terms of what I want to call a philosophical Logos: a Logos that takes Being in its intelligible »self-relatedness« (for lack of a better term) as the highest possibility of the Logos. Despite Hegel's philosophical reduction of the Logos, there may be room for an altogether different form of skepticism that grounds its skeptical approach in a critique of the philosophical Logos without ever being bound to it for its positive intelligibility. For lack of a better term, I want to awkwardly but rightly call this skepticism a »faith-skepticism.« I will illuminate this possibility to a degree in the rest of what follows.

The first and most distinctive aspect of this faith-skepticism pertains to the placement of the Logos. For Hegel, his philosophical Logos is contained primarily within the general and necessary structures of Being as related to thought. Hegel thinks through the Logos in a manner similar to both Aristotle and Plato alike, albeit more

dynamically and concretely. The Logos is found for Hegel in that often overused term the »God of nature,« which he panentheistically reinterprets through the historical events of world Spirit and its unfolding.

Faith-skepticism, on the other hand, finds the Logos primarily in *the meaning* of a seemingly contingent event, namely, a meaning illuminated in and through the life, death, and resurrection of a singular person at a specific time and in a specific place. The Logos is found in the Divine's association neither with the world nor with its mode of operation, but only with the man on the cross, who, as the parable of God, altogether calls into question Hegel's understanding of world Spirit and its historical unfolding.⁵¹ To make this same point in another but important manner, according to faith-skepticism, Hegel has mistaken the order of hierarchy within his Absolute. He has placed the highest form of discussing the Absolute within the realm of philosophy, for philosophy talks directly about its content, allowing that content to return to itself conscientiously.⁵²

The second aspect of this faith-skepticism that Hegel fails to account for pertains to the *character* of this self-same Logos. Because Hegel treats the Logos primarily and at its fullest point philosophically, he understands the Logos as, once again, consisting of a totalizing self-relationship wherein thought, in the nascent opening up in Being, begins unfolding itself so as to become conscious of itself in an absolutely (solipsistic) self-relationship *for itself*. The most important word in the previous sentence is the object of the preposition »for« because the term signifies the end toward which the Absolute is oriented – as in all good philosophical positions, itself.

The question, however, is whether the philosophical mode of accounting for the Logos and the opening up of consciousness to itself

⁵¹ E. Jüngel, *God as the Mystery of the World: On the Foundation of the Theology of the Crucified One in the Dispute between Theism and Atheism*, Grand Rapids 1983, 302.

⁵² As an aside, one must be careful, here, for it might seem that Hegel has already sublated this very idea within his systematic unfolding of the Absolute in his talk of the death of God. For certainly within his *Phenomenology*, Hegel not only talks about the death of God, but it forms a sort of climax, leading into Spirit's dénouement and Spirit's capacity to truly grasp itself in Spirit. The problem is that, based on his understanding of the hierarchy within the Absolute, Hegel sees this so-called death of God as the beginning of the sublation of his »bad infinity« into what will eventually emerge as a »good infinity« that is the totality of the Absolute. It is not wrong, in other words, to refer to the self-identification of God with Christ on the cross and in the resurrection for Hegel; it is simply more correct to speak in purely philosophical terms about the idea, terms that allow thought to fold back on itself, in itself, for itself.

in a differentiated unity is the only conceivable form for the Logos? The Christian tradition seems to offer a differing understanding of the Logos: that the Logos is constituted by love. The Logos of love, however, refers to the character of creation and the reason for its creation. As love itself, the Divine (which now takes a much different form than the Absolute or World Spirit) remains the Divine by relating to those of »us« in the world through persons in the world as completely *other than* us. It does this, however, not immanently nor for the sake of coming back to itself as differentiated conscious; the Divine relates to us for *our* sake and *as* the transcendent *Other* who is irreducible to this world even in its relationship to that man on the cross who has been extant within this world.⁵³ The Other, then, does not exist for the sake of the Divine to come back to itself in differentiated consciousness; rather, the Divine is certainly a self-relation, but is such for the sake of freely relating to us in our Otherness. All self-relatedness in God is found in God's relationship to God's self-expropriation and all self-expropriation is possible because of God's self-relatedness. (This is the wisdom behind, for instance, Rahner and Jüngel's claims alike that the immanent Trinity is the economic Trinity.)

A Distinct Form of Skepticism?

With these elucidations in mind, I return to the notion of skepticism, drawing out the implications of the above ideas in relationship to it. For one, we should note the basic hermeneutic insight that the Logos, Being, and our interpretations of being are never completely separate phenomenon; rather, each are found in and relative to the others. Accordingly, the Logos is that which informs the intelligibility that emerges as Being, and knowing is always directed toward Being's intelligibility. Moreover, knowing is always informed by the particular horizon within which the knower finds herself, which in turn informs the Logos of Being that the knower can interpret. The Logos, Being, and knowing form, then, something of a primordial unity of correspondences or correlations from the standpoint of the knower. Two important facets of faith-skepticism can be drawn out of this original correlation.

Knowing, in some important sense, always takes its lead from the contours of Being, which itself is always determined by the Logos organizing its intelligibility. What there is to know is only found

⁵³ Jüngel, *God as the Mystery of the World*, 320, 327.

with the Logos informing Being and the character of this Logos. If the character of this Logos is, as Hegel argues, grounded in some Absolute standpoint wherein the contours of everything about everything are predefined and, ultimately, unfolded in his system, then the possibilities that one can know within Hegel's system are limited to the actualities found in Spirit's return to itself. That is, all possibilities are predetermined by the solipsistic nature of Spirit. This has an important implication: the possibility of knowledge is always already fixed.

That is, knowledge is fixed by the internal limitations of the Spirit's Logos as it returns to itself in the Absolute. While everything can be potentially known in this self-return, nothing can be known outside of this return, for there is nothing outside of this self-return not already (potentially) illuminated in Spirit – and even nothingness is sublated in becoming for Hegel! This is why, for instance, Hegel can sublate each form of skepticism outlined above, showing how all of them are ultimately pointers to Spirit in its Absolute manifestation.

This is also why Kierkegaard, through his pseudonym Constantin Constantius in his *Repetition*, refers to Hegel's notion of becoming as an imitation of any form of true becoming; the becoming of Spirit is already predefined by its possibilities, the basics of which are found in Spirit's seed-like nature in Being.⁵⁴ This is also why Kierkegaard as the same pseudonym in the same book goes on to state that Hegel's conception of knowing is defined entirely by anamnesis. When there is nothing truly new to know, then one can merely »remember« what has always already been. In this regard Hegel is at one with the classical thinkers that he seeks in many ways to overcome.⁵⁵

On the other hand, no such anamnesis defines knowledge when Being itself is not permanently fixed by a single set of *actual* possibilities. And this is precisely why an understanding of Being informed by a Logos characterized by love elicits something like a form of faith-skepticism. Love is always dedicated to, and in a relationship with, otherness such that love desires to draw that otherness into a relationship of love in that other's otherness. And when love characterizes the Logos, the Logos is itself constituted not by a self-relationship but by an other-relationship, which it constantly and in all ways moves into and toward.

In other words, the Logos and the Being flowing from this Logos never stands stagnant, as a set of complete actualities with no further

⁵⁴ S. Kierkegaard, *Fear and Trembling; Repetition*, transl. H.V. Hong/E.H. Hong (Princeton, 1983), 148–149.

⁵⁵ *Ibid.*

room for possibility. The very concept of love is a self-exploding unity to be understood in much the same way that Levinas tries to exegete the idea of the face of the other as related to infinity.⁵⁶ As love, the Logos is always moving into *new* and *other* possibilities, opening up in its self-expropriation what was before closed off to view and unable to be known – what was *not yet*. Love, then, moves constantly into what is not, opening up, and creating new Being – new possibilities – out of nothing, never giving itself over to a totalizing Absolute which can be known through anamnesis but through an ever-present openness to the Divine as it opens up new possibilities through its self-understanding as love.

A number of other important implications can be drawn from these reflections. Were I to continue down this line of thought, I would interpret the relationship between self-knowing and the knowledge of Being more precisely, which is always something of a self-overcoming and expropriation. What is more important for now is to draw out the relationship of these reflections more precisely to the idea of skepticism and Hegel's rejection of it. Again, Hegel rejects the idea of skepticism because he thinks that it can merely stand, both as a material moment within the Absolute and as a negation, as the condition for the possibility of propelling Spirit forward in its completion of self-knowing. When skepticism, thus, takes the form of a position toward the Logos, it can only do so privatively, as already assuming an intelligibility within the Logos that it has somehow achieved in a purely negative move. Any skeptical position, then, is at best privative, helpful for moving Spirit forward but certainly not cognizable as the end of Spirit in the Absolute.

Yet, when the Logos is no longer conceived in terms of a pure self-relation, but rather as a self-expropriation, neither is the Logos any longer conceived of as limited in a strict sense by a set of primordial possibilities already extent with that Logos in its eternal beginning. Or, rather, because Being, defined as it is by a Logos of love, itself is open to new possibility, so too is the knowing that knows Being and its possibilities. The eternal beginning of the Logos is the concreteness of its overflowing possibilities. In this regard, Being as a whole – as an Absolute – can never be grasped, but can only ever be anticipated in a constantly emerging future and extension of the Logos as love into the Otherness that does not yet know love.

⁵⁶ E. Lévinas, *Totality and Infinity: An Essay on Exteriority*, transl. A. Lingis, Pittsburgh 1969, 194–197.

Conclusion

With these brief reflections in mind, this paper arrives at two final questions: (1) does this understanding of faith-skepticism really constitute a skepticism and (2) how does this displacement of the Hegel's Logos as self-return with a Logos of love overcome Hegel's sublation of skepticism? With regard to the first question, the answer might vary. This so-called faith skepticism is really a form of skepticism to the degree that any formation of the Absolute constantly overturns itself in the ever outward expansion of the Logos into Otherness. There is, then, no Absolute to be known and, thus, no knowledge in Hegel's understanding of the idea: as the sure and necessary connection of all moments within the Absolute. There is only that knowledge of the concrete, grammatical point that the Logos moves forward in love, which will always force an emendation of one's interpretation of Being. However, there remains within this faith-skepticism something like knowledge. For one, one can paradoxically know the Logos as love. Second, one can know the possibilities that have, indeed, emerged as Being, despite these possibilities not having the final say over what the Logos can draw forth in the future.

One may, in this regard, call this »faith-skepticism« a skepticism, depending on the strength of the idea of skepticism that one demands be upheld by the term. It may, from the standpoint of faith-skepticism, be better to say that this interpretation of the Logos is simply faith, no qualifying »skepticism« needed. Indeed, from this position, skepticism might itself be interpreted as a derivative form of faith, trying to achieve the results of faith without faith's understanding of the Logos. That point, however, is perhaps neither here nor there for this particular essay.

What is important, however, is whether this faith-skepticism overcome Hegel's critique of skepticism. In this regard, Hegel's critique of the skeptic is that the skeptic can only hold to the position of skepticism privatively by holding to a self-contradictory knowledge of the Logos as unknowable, therefore positing a negative movement within the unfolding of Spirit as the whole of Spirit in the Absolute. However, the faith-skeptic, which Hegel has not properly conceived, rejects the Absolute as a possibility of the Logos based on the Logos' character as conceived in terms of love. However, by rejecting the Absolute, the faith-skeptic does not deny that she comes to know anything whatsoever: she can know the possibilities of Being as they currently present themselves. It is just that these possibilities are not

the only possibilities because the Logos is constantly expanding into new possibilities which are not yet known and that will reconstitute Being's totality.

In other words, the faith-skeptic denies the possibility of any form of Absolute knowledge through an Absolute knowledge that the Logos is overflowing in possibilities. This, it seems, directly overcomes Hegel's critique.

— Dr. Eric E. Hall is Adjunct Professor and Independent Researcher in Claremont, USA.

Religiöse Zweifel und politische Gewissheit.

Eine Annäherung an Eric Voegelins Bild der Reformation
Calvins

Johannes Corrodi Katzenstein

I.

In diesem Text möchte ich Eric Voegelins (1901–1985) Sicht des reformatorischen Wirkens Johannes Calvins skizzieren. Dem Unterfangen scheinen sich zunächst keine besonderen Schwierigkeiten entgegenzustellen. Das einschlägige Material umfasst weniger als dreissig Seiten, und die wesentlichen Punkte werden in einem einzigen Paragraphen (§8) vorgetragen, dem eine etwas längere Diskussion des Wirkens Martin Luthers (§1–7) vorausgeht. Doch der Anschein trügt. Der Interpretation dieser Passagen stellen sich beträchtliche Hindernisse in den Weg.

Voegelins ausführlichste Diskussion der Reformation Luthers und Calvins erscheint in Band 4 seiner *History of Political Ideas*. Der Band trägt den Titel *Renaissance and Reformation* (Band 22 in den *Collected Works*).¹ Die insgesamt achtbändige *History of Political Ideas* umfasst mehrere tausend Manuskriptseiten. Doch hier beginnen auch schon die Schwierigkeiten: Die vorliegende *History* ist zu Lebzeiten ihres Autors nicht im Druck erschienen. Bloss einzelne Auszüge waren in Umlauf. Nach mehr als einem Jahrzehnt brach Voegelin anfangs der 50er Jahre die Arbeit am geplanten Werk dann definitiv ab und verzichtete auf die bevorstehende Publikation. Der Grund war, dass die theoretischen Grundlagen des Projekts dessen Urheber scheinbar nicht mehr zu befriedigen vermochten.² Warum?

¹ E. Voegelin, *History of Political Ideas* (HPI), 8 Bde., (= *Collected Works* Bde. 19–26), Columbia/London, erschienen zwischen 1997 u. 1999. Einzelne Teile der *History* liegen mittlerweile in deutscher Übersetzung vor, so auch der Reformationsteil: Luther und Calvin. Die grosse Verwirrung, hg. v. P.J. Opitz, München 2011. Ein weiterer kurzer Abschnitt, der Calvin gewidmet ist, findet sich im Nachfolgeband der *History* (Bd. 5/CW 23), *Religion and the Rise of Modernity*, hg. v. J.L. Wiser, Columbia/London 1998, 46–50.

² P.J. Opitz, Der »neuen Innerweltlichkeit« auf der Spur. Studien zu Eric Voegelins *History of Political Ideas* und seiner Deutung der westlichen Moderne, Voegeliniana

Die werkgeschichtliche Rekonstruktion der *History* und deren sachlich-theoretische Einordnung im Gesamtwerk Voegelins befindet sich immer noch in den Anfängen.³ Denn was zunächst als ein weiteres *textbook* ›grosser‹ politischer Ideen und Epochen im Lehrbetrieb höherer Bildungseinrichtungen in Nordamerika konzipiert wurde, entpuppte sich im Nachhinein als ›Fragment‹ einer etwas anderen politischen Philosophie, deren Anspruch und Ausmass damals wie heute quer zu konventionellen Textgattungen und wissenspolitischen Demarkationslinien standen. Die Rubrik, unter die Voegelins ausgearbeiteter Denkansatz fällt, könnte man als Geschichtsphilosophie nach dem Ende der Geschichtsphilosophie bezeichnen. Voegelin ist heute vor allem für sein fünfbändiges Reifewerk *Order & History* bekannt – wo er denn bekannt ist.⁴ In diesem Werk findet sich auch einiges an Material aus der *History* wieder. Aber, das sei nur am Rande erwähnt, auch das *magnum opus* ist von einem deklarierten ›Bruch‹ in der Gesamtanlage gekennzeichnet⁵, und der letzte Band ist wesentlich unfertig geblieben.

Für das ›Scheitern‹ der *History* scheinen nun mehrere Gründe massgeblich gewesen zu sein. Der wohl wichtigste war, wie Voegelin in seinen *Autobiographical Reflections* sagt, dass »the conception of a history of ideas was an ideological deformation of reality. There were no ideas unless there were symbols of immediate experiences.«⁶ Was steckt hinter dieser Negativeinschätzung von ›Ideen‹? Im Unterschied zu Symbolen und den in ihnen lebendig vermittelten Erfahrungen von Gott, Welt, Mensch und Gesellschaft lassen sich Ideen gemäss Voegelin logisch so arrangieren, dass sie mit scheinbar innerer Notwendigkeit auf einen im Wesentlichen bekannten Höhepunkt des (über-)menschlichen Daseins hinauslaufen. Dadurch verdecken sie jedoch die ›radikale‹ Ungewissheit, der die menschliche Erfahrung von Gott, Welt, Mensch und Gesellschaft ausgesetzt ist und auf alle Zeiten ausgesetzt sein wird. Das Drei-Stadien-Gesetz des Positivismus des neunzehnten Jahrhunderts, demzufolge das menschliche Denken durch und durch wissenschaftlich werden sollte,

– Occasional Papers 80 (2011), 5.

³ Die derzeit ausführlichste Diskussion bietet die oben angeführte Studie des ehemaligen Schülers Voegelins Peter J. Opitz.

⁴ E. Voegelin, *Order & History* (OH), 5 Bde., Columbia/London (CW Bde. 14–18). Dt.: *Ordnung und Geschichte*, Hg. v. M. Henningsen u.a., 10 Bde., München 2001–2004. Siehe auch: M. Henkel, *Eric Voegelin zur Einführung*, Hamburg 1998.

⁵ Voegelin selbst spricht von einem Bruch im Programm, dessen Natur und Reichweite aber nicht ganz einfach zu bestimmen ist. Cf. dazu B. Douglass, *The Break in Voegelin's Program*, in: *Political Science Reviewer* 7 (1977), 1–21.

⁶ E. Voegelin, *Autobiographical Reflections*, Columbia/London 2006 (CW 34), 90.

ist für Voegelin Ausdruck dieser Art von Deformation der Erfahrung ebenso wie die Präfiguration des ›Gesetzes‹ in der Erwartung eines Dritten Reiches des Geistes im Bewusstsein des mittelalterlichen Mönches Joachim von Fiore.⁷

Ein verwandtes Denkmuster sieht Voegelin nun auch hinter der vorherrschenden Textgattung der politischen Philosophie, zu der seine *History* beitragen sollte. Meist beginnt sie mit der griechischen Philosophie und den Anfängen des ›vernünftigen‹ Denkens, um dann ohne Verzug in die ›aufgeklärte‹ Gegenwart des Betrachters fortzuschreiten. Hier, so stellt sich heraus, sind die Ursprünge des Denkens (nahezu) vollendet. Durch die intensivere Beschäftigung mit dem ›finsternen‹ Mittelalter, hinter dem die christliche Antike, Israel und die kosmologischen Hochkulturen des Nahen Ostens standen, gelangt Voegelin nun aber zum Urteil, dass »[t]he pattern of a unilinear development of political ideas, from a supposed constitutionalism of Plato and Aristotle, through a dubious constitutionalism of the Middle Ages, into the splendid constitutionalism of the modern period, broke down.«⁸

Aber nicht nur der moderne Fortschritts Glaube kommt zunehmend ins Visier der Kritik. Selbst die weniger offensichtlich teleologisch-triumphalistische Geschichtsauffassung, dass wenn schon nicht das letztgültige Ziel der geistig-politischen Entwicklung der Menschheit im demokratischen Liberalismus, Sozialismus, etc., bekannt war, dann doch wenigstens die begrifflichen Mittel und Prinzipien zur ›objektiven‹ Beschreibung und Analyse dieser historischen Entwicklung ›wissenschaftlich‹ feststünden, war noch in die Annahme einer privilegierten Perspektive des modernen Betrachters verstrickt. Im Gegensatz dazu glaubt Voegelin nun aber erkannt zu haben, dass die von ihm so genannte ›historiogenetische‹ Deformation von Geschichte, davon das moderne Vertrauen in eine historisch privilegierte Gesellschaftsordnung bzw. in die ›rationale‹ Analyse des politischen Gesamtprozesses eine bloße Variante darstellen soll, bereits in den kosmologischen Imperien des Nahen Ostens greifbar wird.⁹ Diese Einsicht hat Folgen. Unverkennbar wird damit das moderne wissenschaftlich-kritische Denken in eine epochenübergreifende Dynamik eingeschrieben, deren Erhellung selber nicht mit bekannten ›rationalen‹ Kategorien beschrieben und analysiert werden kann.

⁷ Zu A. Comte cf. HPI 8/CW 26, 161–250; zu J. von Fiore bes. CW 5, 50ff.

⁸ Voegelin, *Autobiographical Reflections*, 90.

⁹ Cf. bes. OH 4/CW 17, 108–166.

Das geschichtshermeneutische Prinzip, das Voegelin im Licht dieser seiner Einsicht in die ›millenniale Konstante‹ einer immer wieder durchbrechenden historiogenetischen Fehldisposition des menschlichen Bewusstseins entgegensetzt, lautet demnach: »The order of history emerges from the history of order.«¹⁰ Weder ›die‹ Ordnung der Geschichte noch die zur Beschreibung und Analyse historischer Epochen und ihrer gesellschaftlichen Ordnungen notwendigen Begriffe stehen demnach fest. Wie können diese aber (wieder)gewonnen werden? Die Antwort folgt im unmittelbar anschließenden Satz: »Every society is burdened with the task, under its concrete conditions, of creating an order that will endow the fact of its existence with meaning *in terms of ends divine and human*.«¹¹ Das Studium der Antike und des Mittelalters hat offenkundige Spuren hinterlassen im Grundansatz Voegelins.

Nun möchte man intuitiv vielleicht entgegenhalten, dass unter den Bedingungen einer sich als säkular verstehenden westlichen Moderne die ›ends divine‹ von Gesellschaft gerade weggefallen sind, und das zitierte Verstehensprinzip deshalb seine Bedeutung verloren hat. Dagegen wendet Voegelin wiederum ein, dass ein *Wegfallen* des gesellschaftlichen Transzendenzbezugs unter modernen Bedingungen nur auf dem Hintergrund des genannten Referenzsystems überhaupt erst als solches benannt und analysiert werden kann. Die vermeintliche Substituierung des göttlichen Ordnungspols durch ein ›autonom‹ gewordenes menschliches Handeln setzt gerade voraus, dass diese beiden Dinge nicht ›schon immer‹ identisch waren. Dies zu glauben ist ›man‹ unter den Bedingungen eines ›rein‹ innerweltlichen Denkens allerdings gezwungen. Dieser Umstand macht die Sache einer umfassenden Geschichtsphilosophie insofern komplexer, als nun die zu analysierenden gesellschaftspolitischen Ordnungen auf einer spirituellen Grundlage basieren, die die Struktur eines (unthematischen) Glaubens wider besseres Wissen hat.

Die Spannung zwischen göttlichem und menschlichen Ordnungspolen zieht sich für Voegelin demnach als Konstante durch den Geschichtsprozess hindurch. Daraus folgt wie gesagt nicht, dass die Differenzierung des menschlichen Bewusstseins ›in Spannung zum göttlichen Grund‹ ein geradliniger Prozess darstellte. Jede historisch errungene Balance zwischen den Polen ist fragil. Das dynamische Spannungsgleichgewicht zwischen spirituellen und politischen Ordnungsmächten, welches man aus Voegelinscher Perspektive zugleich als Getriebe und Kompass des Geschichtsprozesses be-

¹⁰ E. Voegelin, *Israel and Revelation* (OH 1/CW 14), Columbia/London, 2001, 19.

¹¹ Ebd. Kursiv hinzugefügt.

zeichnen könnte, droht je nach geistiger und politischer Situation immer auf die eine oder andere Seite hin aufgelöst zu werden. Die Folgen davon können schrecklich sein, wie zuletzt die ›politischen Religionen‹ des zwanzigsten Jahrhunderts gezeigt haben.¹²

Die ideologisch-totalitäre Entwicklungslinie, der die Übernahme der geistlichen Macht durch den sich schon in der Renaissance und zuvor anbahnenden Typ von säkularem Intellektuellen vorangeht, stellt für Voegelin aber nur *eine* Art von Entgleisung des Geschichtsprozesses dar. Die spiegelbildliche Gegenseite dieser Art von Deformation des menschlichen Bewusstseins besteht in der versuchten ›absoluten‹ Trennung von Religiösem und Politischem, bzw. zwischen *religio* und *ratio*. Auch sie ist, etwa durch den katholischen Rechtsgelehrten und englischen Renaissance-Humanisten Thomas Morus¹³, gedanklich lange vorweggenommen worden. Paradoxerweise oder auch nicht führen gemäss Voegelin beide Deformationen letztlich zur innerweltlichen Vergöttlichung der Gesellschaft.

II.

Damit ist der Kontext für Voegelins Analyse von Calvins reformatorischem Wirken ausreichend erläutert. Der Anfahrtsweg zu dem im Titel angekündigten Thema war zwar lang, aber dennoch notwendig. Denn wie bereits angedeutet, geht es Voegelin weder um eine ›rein‹ theologische noch um eine ›rein‹ historische oder politisch-philosophische Auseinandersetzung mit dem Reformationszeitalter. Obwohl noch nicht so deutlich wie später in *Order & History*, lässt sich nämlich bereits hier das Verhältnis zwischen politischer und spiritueller Ordnung einer Gesellschaft als ›eigentliches‹ Thema seiner Diskussion ausmachen.

Welches Verhältnis der ›ends human and divine‹ kommt in Calvins *Institutio Christianae Religionis* gemäss Voegelin nun zum Ausdruck? Dass die Einschätzung dieses Verhältnisses negativ ausfallen wird, lässt sich schon an der Überschrift des Reformations-Teils von Band 4 der *History* ablesen, die da lautet: *The Great Confusion I*.¹⁴ Nach Voegelins Urteil hat das Reformationszeitalter nicht einen einzigen

¹² Zu Voegelins Begriff der ›politischen Religion‹ cf. E. Voegelin, *Die politischen Religionen*, München 32007.

¹³ Voegelin, *Renaissance and Reformation*, 117.

¹⁴ *The Great Confusion II* ist im nachfolgenden Band 5, Voegelin, *Religion and the Rise of Modernity*, anzutreffen und umfasst das zweite Kapitel der Abteilung, in dem Luther und Calvin diskutiert werden.

grossen ›politischen‹ Denker hervorgebracht.¹⁵ Damit ist zugleich ein paralleles Urteil über die ›Theologie‹ Luthers und Calvins gefällt. Man mag sich vielleicht wundern, wie letzteres aus ersterem folgen soll. Genau hier aber liegt der springende Punkt. Oder etwas vorsichtiger formuliert: ein wichtiger Grund für die düstere Gesamteinschätzung des Werks und Wirkens dieser in bestimmter Hinsicht unbestreitbar höchst brillanten Figuren liegt darin, dass sie die *politische* Dimension ihrer Situation nicht als konstitutives Element einer ›reformierten‹ *Theologie* berücksichtigt hatten. Das Gegenteil ist der Fall. Die neue, vermeintlich ›ursprüngliche‹ Glaubenslehre scheint die politische Verfasstheit des menschlichen Daseins in eine ›rein‹ natürliche Sphäre abzudrängen – in eine Sphäre also, deren Existenz für Voegelin gerade eine schlechte theologische Fiktion darstellt. Oder wie der Kritiker in Bezug auf Luthers Anthropologie statuiert: »The deep incision in the nature of man between his soul and his bodily existence makes the members of the dichotomy highly movable against each other.«¹⁶ Dass Leib und Seele des (Christen-)menschen nunmehr scheinbar vollständig getrennte Wege gehen können, sieht Voegelin in Luthers Doktrin der Rechtfertigung des Menschen allein aus Glaube begründet (256). Damit ist der Weg zu einer ›rein‹ natürlichen Psychologie des Menschen geebnet, die sich nicht länger am transzendenten *summum bonum* des Menschen orientieren kann und will, sondern die Bestimmung des so genannt natürlichen Menschen allein im Innerweltlichen sieht (ebd.).

Calvin nimmt Luthers Rechtfertigungslehre grundsätzlich positiv auf. Doch genau diese Lehre hatte für Voegelin den schon bestehenden Auflösungsprozess der fragilen Ordnungen geistlicher und weltlicher Art auf eine Weise beschleunigt, dass eine theopolitisch ausweglose Situation entstehen musste (268). Das traditionelle Band der Freundschaft zwischen Mensch und Gott (*amicitia dei*) hatte die Spannung der Existenz ›zum göttlichen Grund‹ grundsätzlich bejaht. Doch nun wird diese Spannung durch die neue Grundkonstellation von ›Gesetz und Evangelium‹ systematisch verdrängt.¹⁷ Warum? Die Frage stellt sich: Wenn der Christ über dem Gesetz steht, warum dann

¹⁵ »There is practically nothing in the plethora of partisan literature that would merit attention as the attempt of a first-rate mind to come to grips with the problems of his age.« (HPI 5./CW 23, 17)

¹⁶ Voegelin, *Renaissance and Reformation*, 256. Fortan sind die Seitenangaben im Haupttext zu finden.

¹⁷ Hier sollte vielleicht vermerkt werden, dass die Tatsache der konfessionell-theologisch zum Teil sehr unterschiedlichen Ausarbeitungen dieser spirituellen Grundkonstellation in lutherischen und reformierten Kreisen für Voegelin keine systematischen Konsequenzen zeitigt, die sein Gesamtbild grundsätzlich erschüttern könnten.

nicht das Gesetz in die eigenen Hände nehmen und eine ›gerechte‹ Ordnung herstellen? Luther konnte sich zwar über den gewalttätigen Ausbruch antinomisch-revolutionärer Kräfte noch schockiert zeigen, die durch die erwähnte Dialektik und den damit verbundenen Gedanken des Priestertums aller Gläubigen entfesselt wurden (239). Dem Reformator aus Genf stand eine solche Reaktion aber definitiv nicht mehr offen (CW 23, 47).

Die Frage ist jetzt: Wie kann der Weg zurück in die Kontinuität gesellschaftstragender Strukturen gefunden werden, nachdem sich das Schreckgespenst der Revolution unabänderlich materialisiert hat? Voegelin stellt diese Frage in den Kontext seiner Diskussion von Calvins Umgang mit der traditionellen Prädestinationslehre. Die folgenreiche Entstellung des Sinns dieser durchaus ›orthodoxen‹ Lehre zeigt sich für Voegelin darin, dass der Reformator deren Erläuterung in der letzten Ausgabe von 1559 seiner *Institutio* aus dem üblichen Zusammenhang der Gotteslehre herausgenommen und in den dritten Teil (über den Geist) gestellt hatte – an seine Diskussion der Rechtfertigung durch Glauben *anschliessend*. Der neue systematische Ort des Topos der Prädestination kann entsprechend als ›the cure of souls‹ (CW 22, 270) bezeichnet werden. Anders gesagt stärkt diese Verschiebung eine Entwicklung, in der die persönliche Glaubensgewissheit bzw. die Selbstvergewisserung des Einzelnen in ›seinem‹ Glauben immer mehr an Gewicht gewinnt.¹⁸ Damit drängt sich umgekehrt aber auch die Neutralisierung bzw. Verdrängung des philosophischen und religiösen Zweifels am Geist des ›reformierten‹ Christentums durch ›skeptische‹ und radikale Bewegungen als potenziertes Problem auf. Denn einerseits kommt die gläubige Gewissheit ›wahrer‹ Christen nicht ohne die psychischen und sozialen Kontrastfiguren des ›Heiden‹ oder ›Häretikers‹ zustande, andererseits lebt sie zugleich aber auch von deren Verdrängung.¹⁹ In der Geschichte des Christentums ist dieses Phänomen wohl nichts Neues. Doch scheinen sich die geistigen Bedingungen, unter denen

¹⁸ Voegelin weist an dieser Stelle nicht darauf hin, dass Calvin mit seiner Entscheidung, die Prädestinationslehre auf die Glaubens- bzw. Rechtfertigungslehre folgen zu lassen, selbst unter reformierten Theologen relativ isoliert da steht.

¹⁹ Ein analoges Verhältnis lässt sich heute wohl immer öfter zwischen ›säkular-liberalen‹ und ›religiös-fundamentalistischen‹ Lebensorientierungen erblicken. Der Unterschied ist bloss der, dass dieses Verhältnis durch das Dual Religion vs. Nicht-Religion anstatt durch das Dual wahrer Glaube vs. Irrglaube bestimmt ist. Je nachdem, welche Orientierung die moralische Mehrheit für sich beanspruchen kann, wird der eine Pol mit einem Plus, der andere mit einem Minus versehen.

das Phänomen seine spätere gesellschaftspolitische Breitenwirkung entfalten kann, hier erst so richtig zuzuspitzen.²⁰

Voegelins Darstellung der *Institutio* als »eigentlich« ordnungspolitischer Traktat mag erstaunen, wenn man dieses Werk als »grosses System« der evangelischen Theologie zu betrachten gewohnt ist (273). Voegelin hält einer solchen Wahrnehmung jedoch seinen vollen Widerspruch entgegen. Calvin mag zwar überzeugt gewesen sein, dass die Heilige Schrift, wenn sie denn ehrlich interpretiert wird, in eine einzige Gesamtaussage oder Lehre mündet (272). Um sich an diese Vorgabe aber halten zu können, musste doch einiges an Textmaterial ausgeklammert werden. Der beschworene »Schriftgehorsam« und die Etablierung einer festgefügt theologischen Doktrin gehen nur schwer zusammen. Aber Calvins juristische Fähigkeiten lassen keine Schwäche erkennen, wenn es um die Glättung potentieller Falten in der einen und verbindlichen Doktrin geht (275–276). Kommt hinzu, dass der einzig verfügbare philosophische Denkhorizont, der seiner Theologie eine »systematische« Kohärenz hätte verleihen können, »scholastischer« Natur war, und deshalb dem Verdacht ausgesetzt war (272).

Dennoch glaubt Voegelin, eine Gesamtintention oder »intelligible Sinneinheit« in Calvins *Institutio* zu erkennen (272). Hier lohnt es sich, etwas ausführlicher zu zitieren: »The strength of the *Institutes* lies in its concentration of argument on the realization of a practical purpose; and this purpose we can describe as an attempt to overcome Luther's impasse of 1525. The disintegration of order had left the Lutheran *civitas Dei* – the »remnant«, as Calvin calls it – of the truly faithful in dispersion in the wilderness of the reprobate. What should be done about this remnant, and could anything be done about it?« (273)

Zwischen den theologischen Zeilen gelesen, ringt Calvin gemäss Voegelin also mit einem eminent gesellschaftspolitischen Problem. Sollten die »wirklich« Gläubigen isolierte Individuen ohne Gemeinschaftsleben und Institution sein? Waren sie genug, um kleine lokale Zellen zu bilden, oder sollten sie sich vom Grossleib der Christenheit abspalten und in eine sektiererische Existenz gedrängt werden? Keine dieser Optionen vermag Calvin zufriedenstellen (273). Luthers »Rest« sollte vielmehr zur »herrschenden Klasse« einer

²⁰ Charles Taylor äussert sich sehr ähnlich wie Voegelin, wenn er auf die Versuche der Reformationszeit hinweist, den religiösen »Halbschatten«, in dem weite Teile der Bevölkerung lebten, in Licht und Schatten aufzuteilen. Cf. Ch. Taylor, *The Future of the Religious Past*, in: *Religion. Beyond a Concept*, hg. v. H. de Vries, New York 2008, 178–244, hier 243.

universalen Kirche werden, die die etablierte römisch-katholische Kirche früher oder später ersetzen würde (273).

Der Duktus von Voegelins Argument lässt keinen Zweifel daran aufkommen, dass sich hier eine dunkle Wolke revolutionären Unheils in der Geschichte des Westens zusammenbraut.²¹ Die »wahre« Ordnung (Kirche) soll die »falsche« Ordnung (Scheinkirche) ablösen. Das tödliche Potential späterer Revolutionen, von denen Calvin selbst noch nichts ahnen konnte, wird dadurch nicht verringert, dass dieser, wie schon Luther vor ihm, das traditionelle Glaubensverständnis als *fides caritate formata* (durch Liebe geformter Glaube) zurückweist, oder besser, seiner originären Position beraubt. Gerade dieser so verstandene Glaube stellt, wie Voegelin aber schon weiter oben deutlich gemacht hatte (250), die eigentliche spirituelle *raison d'être* der westlichen Zivilisation dar. Dazu nochmals ein etwas längeres Zitat: »The relationship of *amicitia* is mutual; it cannot be forced through an élan of human passion but presupposes the love of God toward man, an act of grace through which the nature of man is heightened by a supernatural *forma*. The loving orientation of man toward God is possible only when the faith of man is formed through the prior love of God toward man.« (250) Gemäss Voegelin war es gerade die so verstandene *amicitia Dei*, die von der theopolitischen Ordnung der hellenisch-christlichen Antike bis ins späte lateinische Mittelalter zwischen göttlichem Gesetz und göttlicher Gnade vermittelte, und die dadurch auch noch das Niedrigste und Alltäglichs im Leben zum ersten Schritt im »Aufstieg zu Gott« verwandeln konnte. Die trennscharfe Unterscheidung von Natur und Gnade hatte die Frage nach dem eigentlichen und einzigen Subjekt dieser »Liebe Gottes« dann aber in eindeutig theozentrischer Richtung aufgelöst (284).

Damit war die Frage, ob der »natürliche« oder »politische« Mensch diese Liebe im Glauben irgendwie erwidern, oder sich von ihr auch nur berühren lassen kann, in nachdrücklich abschlägiger Weise beantwortet. Menschliche Liebe zu Gott ist für Calvin selbst nur ein »Werk« des Menschen. Was danach kommt, wurde weiter oben schon erwähnt: die unmögliche Selbstvergewisserung des natürlichen Subjekts in »seinem« Glauben, der zugleich immer ausserhalb seiner eigenen Möglichkeiten liegt (Gnade). In gewissem Sinn bedeutet das Höchstmass der Spannung im Verhältnis von Immanenz und Transzendenz, wie es hier vorzuliegen scheint, zugleich auch die Auflösung der Spannung. Von dieser Situation ist der Schritt zum vorläufigen Ende der Geschichte bei Voegelin nicht mehr weit.

²¹ Cf. HPI 5/CW 23, 20.

Ist der Geist des Protestantismus als gesellschaftlich orientierender Kraft des Westens einmal erloschen – und dies wird als *fait accompli* hingestellt – bleibt nur noch die Selbstvergewisserung des post-christlichen Subjekts durch sein eigenes sinngebendes Handeln in einem »an sich« sinn-losen Universum. Das Prinzip des *vox populi, vox Dei* hat dann kein (asymmetrisches) Interpretationsverhältnis mehr im Auge, sondern degeneriert – in der modernen Idee der Volkssouveränität – zur spannungslosen Identität. Rationaler Zweifel an einer so verstandenen, »rein« menschlichen Ordnung ist dann für Voegelin auch nicht mehr möglich.

III.

Abschliessend stellt sich die Frage, wie Voegelins Darstellung und Analyse der Reformation – und Calvins im Besonderen – kritisch evaluiert werden kann.

An einigen Stellen, das muss vorweg gesagt werden, spricht Voegelin nicht mit der Stimme des wissenschaftlich-distanzierten Forschers als vielmehr mit der Stimme des überhitzten Intellektuellen, der sich in den Dienst eines militant-liberalen Toleranzgedankens gestellt hat. Meines Erachtens kann Voegelins Demontage der hagiographisch überformten Person Calvins auf dem Hintergrund »aufklärerischer« Legenden eines so brillianten politischen Drahtziehers wie moralisch-sittlich verkommenen Finsterlings bestenfalls von anekdotischem Interesse sein. Aber Voegelins Kritik lässt sich dennoch nicht durch die bloße Richtigstellung »der Fakten« beseite schieben. Im Gegenteil erscheint ein solcher »verspäteter« neo-positivistischer Appell an die Fakten geradezu deplatziert, wenn man seiner gross-angelegten philosophischen Kritik am damals vorherrschenden Dogma einer »wertneutralen« politischen Wissenschaft auch nur das Geringste abgewinnen kann. Vielmehr muss man sagen, dass Voegelin mit seinem Spürsinn für die unauflösliche gegenseitige Durchdringung theologischer und politischer Dimensionen der christlichen Botschaft bei Paulus bis zu Luther und Calvin eine Spur gelegt hat, deren Aktualität auch und gerade heute durch sehr unterschiedliche Philosophen, Denkansätze und Debatten unterstrichen wird.

Unterstrichen sollte hier auch werden, dass Voegelin keineswegs auf der Suche nach Sündenböcken ist, die man für alle Übel in der (modernen) Geschichte des Westens verantwortlich machen könnte. Meine Fokussierung auf die Person Calvins mag vielleicht

einen solchen Eindruck erweckt haben. Der Eindruck löst sich aber rasch auf, wenn Voegelin's Diskussion der Reformation im weiteren Kontext gesehen wird. Denn wie der fünfte Band der *History* zeigt, sieht Voegelin die »grosse« Reform als eine, wenngleich herausragende Episode in einer grösseren Entwicklung, deren Wurzeln bis ins späte Mittelalter und weiter bis in die christliche Antike und die biblischen Traditionen zurückverfolgt werden kann. In dieser Entwicklung treten spirituelle Grunderfahrungen und Symbole, deren begrifflich-theoretische Ausarbeitung, sowie politische Ereignisverläufe und unintendierte gesellschaftliche Nebeneffekte in ein untrennbares Wechselverhältnis zueinander. Deshalb müsste man eher von einem umgreifenden Verstrickungszusammenhang sprechen, der in den Werken bestimmter Autoren zwar greifbar wird, sich aber kaum diesen selbst verdankt.

So gesehen scheint einer der umstrittensten und der weiteren Klärung am meisten bedürftigen Punkte zu sein: Inwiefern lässt sich Werk und Wirken Calvins als Weiterführung und Vorwegnahme religiöser und säkularer Reform- bzw. Revolutionsversuche darstellen? Oder präziser gefragt: Inwiefern lässt sich sein Werk und Wirken als Ausdruck einer zunehmend massenwirksamen Verdrängungslogik verstehen, der gemäss das »Alte« angeblich von alleine verschwindet und nur einer »verschwindend« geringen Beihilfe durch den revolutionären Aktivisten bedarf? Schon bei Calvin, und ganz bestimmt bei späteren Generationen, die sich direkt oder indirekt auf ihn berufen, scheint sich für Voegelin der explizit bekundete Wille zur Reform letztlich nicht mehr vom impliziten Willen zur Revolution unterscheiden zu lassen.²² Damit ist ein Punkt erreicht, an dem die Texte, die in dieser Tradition verfasst wurden, letztlich überhaupt nicht mehr beim Wort genommen, sondern nur noch gegen den theologischen Strich gelesen werden können.

Freilich wird Gottes Souveränität und die Notwendigkeit der Unterordnung unter Gottes offenbartes Gesetz im Calvinismus theologisch stark hervorgehoben. Dieser Punkt entgeht Voegelin natürlich nicht. Aber gemeint ist eben immer die Unterordnung unter das göttliche Gesetz, *so wie Calvin oder der jeweilige Interpret dieses*

²² Die Frage muss zumindest aufgeworfen werden, ob das Werk und Wirken Calvins hier nicht viel zu stark auf dem Hintergrund »des« Calvinismus, und dieser auf dem Hintergrund »des« englischen Puritanismus gesehen wird. Zum Beispiel kann in der jüngeren Forschung der von Voegelin als Analyst und Antagonist der puritanischen Bewegung geschätzte Richard Hooker mit überzeugenden Gründen in die Nähe der Theologie der Reformatoren gerückt werden. Cf. etwa W.J. Torraine Kirby, *Richard Hooker's Doctrine of the Royal Supremacy*, Leiden 1990; C.C. Simut, *Richard Hooker and his Early Doctrine of Justification*, Aldershot 2005.

versteht oder verstanden haben will. Hier zeichnet sich für Voegelin die Dynamik eines intellektuellen Willens zur Macht ab, der das intellektuelle Gewissen hinter sich zurückgelassen hat, und in den nachfolgenden Jahrhunderten immer virulenter wird. So gesehen kann die grundsätzliche Bestreitung der Notwendigkeit eines »subjektiven« Interpretationsaktes zur Feststellung des »objektiven« Gehalts dieses Gesetz durch gewisse reformierte Theologen Voegelins Hermeneutik des Verdachts nur noch zusätzliche Nahrung verschaffen. Etwas Ähnliches gilt auch hinsichtlich seiner Negativeinschätzung der veränderten Funktion der Prädestinationslehre im Kontext einer frühmodernen *cure of souls*. Wenn sich »wahre« Gläubige ihres eigenen Glaubens prinzipiell vergewissern können, so scheint damit unweigerlich auch ein sozialpsychologisches Kontrastverhältnis gesetzt zu sein. Auf theologisch-dogmatischer Ebene wird zwar jeder Spekulation entgegengetreten, wer »drinnen« und wer »draussen« ist. Aber darunter wird der identitätsstiftenden Herausbildung verhaltens-typischer Merkmale für das Vorliegen des »wahren« Glaubens gerade Vorschub geleistet. An diesem Punkt greifen meines Erachtens auch neuere Versuche der Richtigstellung von Voegelins Calvin-Kritik, wie etwa die von W. Stevenson²³, noch zu kurz. Stevenson weist mit Recht darauf hin, dass für Calvin das Ringen um den wahren Glauben immer auch von Zweifel begleitet ist. Glaube und Zweifel sind deshalb keine Gegensätze.²⁴ Was aber nicht gesehen wird, ist dass auch noch der Zweifel als »signum electionis« der scheinbaren Indifferenz des Unglaubens entgegengehalten werden kann. Voegelins Lektüre der Reformation und Calvins ist bestimmt einseitig, wie Stevenson und andere überzeugend dargelegt haben. Eine umfassende Richtigstellung, die sich auf demselben Reflexionsniveau wie Voegelins Kritik bewegt, steht damit aber immer noch aus.

— Dr. Johannes Corrodi Katzenstein ist wissenschaftlicher Mitarbeiter am Projekt „Vertrauen verstehen“ am Institut für Hermeneutik und Religionsphilosophie an der Universität Zürich.

²³ Cf. W.R. Stevenson, Jr., An Agnostic View of Voegelin's Gnostic Calvin, in: *The Review of Politics* 66, 3 (2004): 415–443, und die dort angegebene Literatur.

²⁴ Ebd., 436.

Glaube und Zweifel bei Sebastian Castellio und Johannes Calvin

Luca Baschera

Der aus Savoyen stammende Humanist Sebastian Castellio¹ (Sébastien Castellion, 1515–1563) war zwischen 1541 und 1545 Leiter des »Collège de Rive« in Genf, zog aber in Folge einer Auseinandersetzung mit Johannes Calvin nach Basel. Dort publizierte er zahlreiche philologische Werke sowie zwei Übersetzungen der Bibel – eine französische und eine lateinische. Nach der Hinrichtung Michael Servets 1553 polemisierte er heftig gegen Calvin und Théodore de Bèze, die die Legitimität der Verfolgung von Häretikern durch den weltlichen Magistrat verteidigten. Vor allem durch den im Rahmen dieser Polemik anonym erschienenen Traktat *De haereticis an sint persequendi* sollte Castellio als »Apostel der Toleranz« in die Geschichte eingehen.²

Im Folgenden wird das Augenmerk jedoch nicht auf die »toleranz-theoretischen« Schriften, sondern vielmehr auf eine weitere Schrift Castellios gerichtet werden, die erst im 20. Jahrhundert erschien, nämlich *De arte dubitandi et confidendi, ignorandi et sciendi*.³ Castellios darin vorgelegte Theorie bezüglich des Verhältnisses von Glaube und Zweifel, Wissen und Unwissen soll in einem zweiten Schritt mit der Position des Reformators Johannes Calvin verglichen werden.

¹ Zu Castellios Leben und Werk vgl. F. Buisson, Sébastien Castellion, sa vie et son œuvre (1515–1563), Paris 1892; H.M. Stückelberger, Calvin und Castellio, in: Zwingliana 7/2 (1939), 91–128.

² Vgl. H.R. Guggisberg, Sebastian Castellio 1515–1563. Humanist und Verteidiger der religiösen Toleranz im konfessionellen Zeitalter, Göttingen 1997.

³ Die historisch-kritische Ausgabe dieses Werks wurde 1937 veröffentlicht und erschien 1981 in überarbeiteter Fassung, vgl. S. Castellio, *De arte dubitandi et confidendi, ignorandi et sciendi* [= DAD], hg. v. E. Feist Hirsch, Leiden 1981. Für eine ausführliche Analyse dieses Werks vor dem Hintergrund der Debatten im sechzehnten Jahrhundert vgl. St. Salvadori, Sebastiano Castellione e la ragione della tolleranza. *L'ars dubitandi* fra conoscenza umana e *veritas* divina, Mailand 2009.

1. Castellio: »Man glaubt doch immer nur an Zweifelhafte!«

Wie Castellio selbst zu Beginn des *De arte dubitandi* erklärt, hat er diese seine »Kunst des Zweifels und des Glaubens, des Nicht-Kennens und des Erkennens« entworfen, damit ein jeder »wie ein Felsen« mitten in »den Unruhen der [religiösen] Streitigkeiten« bestehen könne.⁴ Angesichts der extremen Vielfalt an theologischen Positionen sowie der Vehemenz, mit der diese von ihren jeweiligen Vertretern propagiert werden, möchte Castellio durch seine Schrift dem Leser zur Orientierung verhelfen. Castellio verspricht denjenigen, die sich seine »Kunst« aneignen, dass sie bewusst werden bestimmen können, wann geglaubt oder aber gezweifelt – im Sinne einer Urteilsenthaltung – werden soll, anstatt sich willkürlich der einen oder der anderen Partei anzuschließen.

Eine solche Bestimmung kann aber nur aufgrund von klaren Kriterien erfolgen, welche nicht nur »geglaubt«, sondern als wahr erkannt werden. Diese Kriterien bzw. »ersten Prinzipien« brauchten nicht bewiesen zu werden, denn ihre Evidenz sei unbestreitbar: Sie sind nämlich »sozusagen vom Finger Gottes in die Herzen aller eingeschrieben worden und können nicht getilgt werden«.⁵ Nicht aufgrund einer speziellen Offenbarung, sondern auf ganz natürliche, unmittelbare Art und Weise kann der Mensch somit erkennen, dass es einen einzigen, die Welt regierenden und gerechten Gott gibt, und einsehen, wozu er moralisch verpflichtet ist (*charitatis praecepta*). Die Existenz Gottes und die moralische Pflicht des Menschen im Sinne des Liebesgebots werden ferner – so Castellio – durch die *ratio* erkannt, wobei diese keineswegs mit der autonomen Vernunft der Aufklärungsphilosophie zu verwechseln ist. Bei Castellio stellt die *ratio* vielmehr ein göttliches Prinzip dar, welches als »die Tochter Gottes« und »das ewige Sprechen [*sermo*] Gottes« definiert wird.⁶ Obschon jeder Mensch von Natur aus daran teilhat, partizipierte Jesus eminent an der göttlichen *ratio*, weshalb er im Johannesevangelium auch *Logos* – der griechische Begriff für *sermo* oder *ratio* – genannt wird.⁷

An Gott braucht der Mensch also nicht zu *glauben*, weil die *ratio* – dieses göttliche Prinzip, das zu seiner Kreatürlichkeit gehört – ihn *erkennen* lässt. Auf die Erkenntnis der Existenz Gottes und seines

⁴ DAD 1,1, S. 14,58–61.

⁵ DAD 1,20, S. 54,32–34.

⁶ DAD 1,25, S. 65,40.44.

⁷ DAD 1,25, S. 65f,49–52.

Willens (Liebesgebot) reduziert sich Castellio zufolge das, was der Mensch wissen soll, um ein gerechtes Leben zu führen und somit sein Ziel, sein »Heil« zu erlangen. Heilsnotwendig ist nicht der Glaube an eine geoffenbarte Wahrheit, sondern die natürliche Erkenntnis der ersten Prinzipien (*deum esse et charitatis praecepta*) durch die *ratio*.

Bereits aufgrund dieser wenigen Notizen wird deutlich, dass Castellios Ansatz grundsätzliche Aspekte nicht nur reformatorischer, sondern christlicher Theologie im Allgemeinen in Frage stellt.

(1) Im Bereich der *Anthropologie* lehnt er die christliche Sündenlehre explizit ab und hält daran fest, dass »weder die Sinne noch der Intellekt des Menschen durch Adams Fall verdorben wurden«, ⁸ weshalb »das Urteil der Vernunft [d.h. der *ratio* im oben beschriebenen Sinn]« nach wie vor »richtig und besonnen ist«. ⁹ Zwar muss festgestellt werden, dass die *ratio* sehr häufig von den Affekten benebelt und deshalb in der Ausübung ihrer Funktionen beeinträchtigt wird. Dies sei aber ein rein kontingenter, durchaus überwindbarer Zustand und nicht eine durch Adams Fall verursachte Grundbefindlichkeit des Menschen. Für Castellio ist folglich nur von einzelnen Verfehlungen, von *Sünden* im Plural zu sprechen, aber sicherlich nicht von *der Sünde*: Die menschliche *ratio* kann zwar erkranken, ist aber an sich nicht verdorben. ¹⁰ Aus dieser pelagianischen Haltung heraus ist es nur konsequent, dass er das Sündenbekenntnis – ein zentraler Vollzug im reformierten Gottesdienst – für sinnlos hält und es in ein Bekenntnis der Güte und Gerechtigkeit des Menschen umwandelt: »Wir sind geneigt, das Gute zu tun, wir sind zu allem Guten nütze und gehorchen ununterbrochen den heiligen Geboten Gottes.« ¹¹

(2) Ebenso konsequent ist es, dass Castellio die Idee einer von außen kommenden, den Menschen ansprechenden *Offenbarung* ablehnt.

⁸ DAD 1,27, S. 70,48f: »Quare sic statuimus, hominis sensum et intellectum non fuisse Adami peccato vitiatum.«

⁹ DAD 1,26, S. 68,44f: »Quare hoc fatendum est rationis in homine iudicium esse rectum atque sanum.«

¹⁰ DAD 1,29, S. 72.

¹¹ DAD 1,6, S. 27,60f: »Nos sumus ad bene faciendum proclives, ad omne bonum utiles et sine ulla intermissione sanctis dei praeceptis obediemus.« Man beachte, dass Castellio fast wörtlich das Sündenbekenntnis aus *La forme des chantz et prières ecclésiastiques* (Genf, 1542) zitiert, dabei aber dessen Bedeutung bewusst umkehrt, vgl. Calvin Studienausgabe, Bd. 2: Gestalt und Ordnung der Kirche, hg. v. E. Busch et al., Neukirchen-Vluyn 1997, S.162,5–9: »Seigneur Dieu, Pere eternal et tout pouissant: nous confessons [...] que nous sommes [...] enclins à mal faire, inutiles à tout bien: et que de nostre vice, nous transgressons, sans fin et sans cesse, tes saintz commandement.«

Wenn der Mensch allgemein im Stande ist, die ersten Prinzipien der Religion – d.h. das, was zu seinem »Heil« notwendig ist – zu erkennen, braucht er selbstverständlich nicht, dass Gott ihm diese speziell offenbart.

(3) Die Ablehnung des traditionellen Sündenbegriffs bedingt auch grundlegende Veränderungen im Bereich der *Soteriologie*. Das Heil besteht für Castellio nicht mehr in der Erlösung von der Sünde durch die Vergebung Gottes aufgrund des Sühnetodes Christi (Röm 3,24–26), sondern in einer allmählichen Überwindung der durch den Einfluss der Affekte entstehenden »Seelenkrankheiten« (*morbi animi*). Diese gilt es durch eine mit dem Willen Gottes in Einklang stehende Lebensführung zu »heilen«. Das Heil ist somit kein Werk Gottes mehr, sondern *ausschließlich* Menschenwerk.¹²

(4) Schließlich bekommt auch die *Christologie* bei Castellio eine vollkommen neue Gestalt. Jesus – ob bei Castellio der Appellativ »Christus« immer noch eine Berechtigung hat, bleibt fraglich – ist nicht mehr der Fleisch gewordene Sohn Gottes, der auf Erden gesandt wird, um die Sünde der Welt zu tragen und den Menschen zu erlösen (Joh 1,14.29). Er ist vielmehr nur noch ein hervorragender Lehrer, der mit seinen Worten und Taten die Menschen unterwiesen hat, damit sie den Weg der Gerechtigkeit einschlagen und *sich selbst* von ihren Seelenkrankheiten befreien.

Ist Jesus in den Augen Castellios nichts anderes als ein Lehrer, so wird das Christentum – die Religion, die sich auf Jesus beruft – für ihn zu einer reinen »Gerechtigkeitslehre« (*iusticiae doctrina*)¹³ neben anderen, welche sowohl philosophischer als auch religiöser Natur sein können. Castellio zufolge erweist sich aber das Christentum als die »beste« (*praestantissima*) unter allen Gerechtigkeitslehren, weil es mehr als alle anderen vermag, »die Seelen [...] gerecht zu machen, und ihre Krankheiten am Besten heilt«.¹⁴ Diese seine These begründet Castellio durch zahlreiche Zitate aus dem Neuen Testament,¹⁵ wobei Neues und Altes Testament die »Heiligen Schriften« dar-

¹² Somit unterscheidet sich Castellio nicht nur von der reformatorischen, sondern auch von der römisch-katholischen Dogmatik, welche die Notwendigkeit der Gnade nie in Frage stellte, diese aber anders interpretierte als die reformatorische Theologie, nämlich als bloße *gratia praeveniens*, die dem Menschen die Wahl zwischen Glauben und Unglauben ermöglicht. Vgl. Konzil von Trient, Dekret über die Rechtfertigung, in: H. Denzinger, *Enchiridion symbolorum, definitionum et declarationum de rebus fidei et morum*, Freiburg i.Br. 40/2005, Nr. 1525.

¹³ DAD 1,5, S. 25,90f.

¹⁴ DAD 1,5, S. 23,44–46.

¹⁵ DAD 1,5–7, S. 23–28.

stellten, in welchen die »christliche Lehre« vermittelt werde.¹⁶ Als Grundtexte christlicher Gerechtigkeitslehre erfreuen sich diese Schriften besonderer Autorität. Da diese aber häufig in Frage gestellt wird, legt Castellio zahlreiche Argumente zu ihrer Bestätigung vor.¹⁷

Es ist auffallend, dass Castellio bisher weder von Glaube noch von Zweifel gesprochen hat. Die christliche Lehre – verstanden hier als Sammlung von Anweisungen zu einer tugendhaften Lebensführung – braucht nicht *geglaubt* zu werden, weil ihr Vorrang evident wird, sobald die *ratio* das Christentum im Lichte der – von ihr nicht *geglaubten*, sondern *erkannten* – »ersten Prinzipien« mit anderen Gerechtigkeitslehren vergleicht. Die Frage danach, was geglaubt werden soll, ist deshalb nicht dem Christentum als solchem inhärent, sondern stellt sich erst angesichts der Streitigkeiten bezüglich der korrekten Interpretation der heiligen Schriften. Da die »Schriftgelehrten« (*sacrarum literarum doctores*) verschiedene, häufig einander widersprechende Meinungen vertreten, möchte Castellio seinen Lesern eine Orientierungshilfe liefern, anhand deren sie bestimmen können, woran geglaubt werden soll.¹⁸

Gegenstand des Glaubens sind laut Castellio immer die »zweifelhaften Dinge« (*dubia*), welche nur auf Vermutungen (*coniecturae*) beruhen, weil sie sich der klaren Erkenntnis durch die Sinne oder den Intellekt entziehen.¹⁹ Da in Bezug auf das Zweifelhafte ferner weder ein endgültiger Beweis noch eine endgültige Widerlegung geliefert werden kann, liegt es auf der Hand, dass darüber unendlich disputiert wird. Gerade die zweifelhaften Dinge *können* nun aber Gegenstand des Glaubens werden, denn: »Glauben bedeutet, Aussagen, die sowohl wahr als auch falsch sein könnten, Glauben zu schenken.«²⁰ Zum Zweifelhafte kann sich der Mensch folglich auf zwei unterschiedliche Weisen verhalten: Entweder enthält er sich eines Urteils oder er entscheidet sich, an eine Aussage zu glauben, bei

¹⁶ DAD 1,7, S. 28,7f.

¹⁷ DAD 1,8–16, S. 29–47.

¹⁸ DAD 1,17, S. 48,25–31.38–40.

¹⁹ DAD 1,19, S. 51,3–5: »Dubia sunt ea, quae in coniecturis posita sunt, hoc est quae habent propabilitatem, qualia sunt quae nec sensibus nec intellectu percipi possunt.«

²⁰ DAD 1,19, S. 52,40f.: »Est igitur credere dictis seu veris seu falsis fidem habere.« Castellio kennt die Unterscheidung zwischen *belief* und *faith* als solche nicht; bei der Lektüre seiner Texte entsteht dennoch häufig der Eindruck, dass für ihn *faith* letztlich in *belief* aufgeht. Vgl. I. Backus, The Issue of Reformation Scepticism Revisited. What Erasmus and Castellio Did or Did not Know, in: Renaissance Scepticisms, hg. v. G. Paganini und J.R. Maia Neto, Dordrecht 2009, S. 64–89, hier 80f.

der er aber genau weiß, dass sie falsch sein könnte. Der Zweifel ist somit bei Castellio für den *Akt* des Glaubens selbst konstitutiv: Der Mensch glaubt gerade deshalb, weil er weiß, dass der Gegenstand seines Glaubens zweifelhaft ist.

Dass der Mensch laut Castellio jeweils selbständig bestimmt, was er glauben und was er anzweifeln wird, bedeutet ferner einerseits, dass der Glaube für ihn nichts anderes als ein Willensakt ist.²¹ Der Glaube ist keine Gabe Gottes, keine »Aneignungsursache« des Heils, sondern das Resultat einer bewussten Entscheidung des Menschen, der das Risiko auf sich nimmt, etwas Glauben zu schenken, was auch falsch sein könnte. Andererseits unterscheidet sich der Glaube grundsätzlich vom Wissen. Erkannt wird nur die Wahrheit und diese definiert sich als etwas, was keinen Raum für Zweifel zulässt. Da aber der Glaube gerade das Zweifelhafte als seinen Gegenstand hat, kann er keineswegs als eine Form von Wissen definiert werden. Vielmehr wird man sagen müssen – so Castellio –, dass der Glaube eine Art Vorstufe des Wissens darstellt. Wenn etwas erkannt wird, wäre es absurd, daran noch zu *glauben*, denn Glaube und Erkenntnis haben zwei verschiedene Geltungsbereiche: Glaube bezieht sich auf das Zweifelhafte, Erkenntnis hingegen auf das Gewisse und Wahre.²² Somit hebt die Erkenntnis den Glauben auf: »Wo das Wissen beginnt, hört der Glaube auf.«²³ Da aber viele, vor allem in Bezug auf die Interpretation der heiligen Schriften aufgeworfene Fragen die Erkenntnismöglichkeiten der Sinne und des Intellekts übersteigen, müssen sie auf Erden unbeantwortet bleiben. Man kann hoffen, dass beim Einbrechen des Reiches jeder noch so kleine Rest an Zweifel in reine Erkenntnis aufgehoben werden wird; diese eschatologische Hoffnung auf Erden realisieren zu wollen, wäre aber vermessen.

Wann ist es aber angemessen, etwas Zweifelhaftem doch Glauben zu schenken? Welche Kriterien sollen die Entscheidung, an etwas zu glauben, lenken? Ein erstes von Castellio benanntes Kriterium bezieht sich auf den Klarheitsgrad, mit dem bestimmte Dinge, die weder durch die Sinne noch durch den Intellekt begreifbar sind (*supra sensus supraque intellectum*), in der Schrift bezeugt werden. Somit wäre Zweifelhafte »zu glauben, wenn es offensichtlich, oder anzuzweifeln, wenn es zweideutig, oder außer Acht zu lassen, wenn es

²¹ DAD 1,19, S. 51f; 2,3, S. 89f.

²² Dabei ist wichtig festzuhalten, dass für Castellio die Erkenntnis sich zwar in *Aussagen* äußert, aber die *Dinge* selbst als ihren Gegenstand hat; der Glaube hat hingegen *Aussagen* als seinen Gegenstand, die sich auf *Dinge* beziehen, welche jenseits der Grenzen unseres Erkenntnisvermögens liegen.

²³ DAD 1,19, S. 52,47: »[...] ubi scientia incipit, ibi fides desinit.«

nicht mal zweideutig bei den heiligen Autoren vorliegt».²⁴ Höchstes Kriterium zur Bestimmung dessen, woran man mit guten Gründen glauben kann, ist aber die *ratio* selbst.

Der Glaube bezieht sich zwar auf den Inhalt biblischer Schriften, aber der Mensch sollte nur an das glauben, was der *ratio* plausibel erscheint. Der *ratio* – als »ewiger Tochter Gottes« – steht ferner zu, nicht nur die Schrift überall anzuzweifeln, wo ihre Botschaft mit den »ersten Prinzipien« nicht übereinstimmt, sondern sie manchmal auch zu korrigieren:

»Die *ratio* ist jene Erforscherin, Entdeckerin, Interpretin der Wahrheit, die, wenn etwas sowohl in den profanen als auch in den heiligen Schriften unklar oder durch die Zeit korrumpiert ist, es solange korrigiert oder anzweifelt, bis die Wahrheit selbst hervorleuchten wird.«²⁵

Die *ratio* übt somit zunächst eine negative Funktion aus, indem sie alles für unglaubwürdig erklärt, was den von ihr erkannten »ersten Prinzipien« sowie den Sinnen widerspricht. Im Bereich dessen, was weder vernunft- noch sinneswidrig noch gewiss erscheint – d.h. im Bereich der zweifelhaften Dinge (*dubia*) –, kann der Mensch hingegen frei entscheiden, was er glauben will, im Bewusstsein, dass es sich dabei um bloße Meinungen handelt.

Dies bedeutet letztlich, dass sämtliche Dogmen christlicher Theologie – allen voran das trinitarische²⁶ – als Meinungen angesehen werden, deren Berechtigung nicht größer als diejenige der ihnen widersprechenden »Häresien« ist. In dieser Perspektive verliert die Unterscheidung zwischen Dogma und Häresie selbst an Bedeutung. Ein Gegensatz besteht nur noch zwischen dem Wissen um Gott und seinem Willen und den unzähligen Meinungen über Dinge, die sich dem Urteil durch die Sinne und die Vernunft entziehen. Besser wäre es deshalb, sich auf den vernünftigen Kern der christlichen Religion (*deum esse et praecepta charitatis*) zu konzentrieren und die Dispute bezüglich der Dreieinigkeit Gottes und der Beziehung zwischen den trinitarischen Personen als müßig und gar gefährlich außer Acht zu lassen.²⁷

²⁴ DAD 1,24, S. 62,14–17.

²⁵ DAD 1,25, S. 67,87–90: »Denique haec ratio illa est veritatis indagatrix, inventrix, interpres, quae, si quid in literis tum prophanis tum sacris vel obscurum vel tempore vitiatum est, aut corrigit aut in dubium tantisper vocat, donec tandem [...] veritas elucescat [...]«.

²⁶ Besprochen in DAD 2,2, S. 85–89.

²⁷ DAD 2,2, S. 85,15f.

2. Calvin: Glaube als »feste und gewisse Erkenntnis« und die Zerrissenheit der glaubenden Existenz

Castellio plädiert für eine *dogmatische Skepsis*, welche mit einem *anthropologischen Vertrauen* einhergeht und in diesem gründet. Die Dogmen können und sollen als zweifelhafte Meinungen betrachtet werden, weil der Mensch im Stande ist, durch seine gesunde *ratio* universal geltende Prinzipien zu erkennen, im Lichte deren die sogenannten Dogmen sich als bloß partikuläre Ansichten entpuppen. Bei Calvin begegnet hingegen ein *dogmatisches Vertrauen*, gekoppelt mit einer grundsätzlichen *anthropologischen Skepsis*.

Zur Weisheit, nämlich zur wahren Erkenntnis Gottes und seiner selbst,²⁸ kann der Mensch Calvin zufolge nur aufgrund einer Offenbarung gelangen. Zwar tut sich Gott auch in der Schöpfung kund, was theoretisch zu einer natürlichen Erkenntnis Gottes führen könnte. Unser Verstand ist aber durch einen »ungeheuren Schlamm von Irrtümern« derart bedeckt, dass er von sich aus nicht Gott erkennen, sondern nur Götzenbilder erzeugen kann.²⁹ Obwohl die »unsichtbare Gottheit« in der Schöpfung zur Schau gestellt wird, fehlen uns dennoch »die Augen, sie zu sehen, wenn wir nicht durch Gottes innere Offenbarung erleuchtet werden«.³⁰ Im Gegensatz zu Castellio macht Calvin die Gotteserkenntnis von der Offenbarung gänzlich abhängig. Sogar die Erkenntnis Gottes im Spiegel der Schöpfung ist nur aufgrund einer vordergründigen, direkten, »inneren« Offenbarung möglich, ohne die der Mensch nicht Gott, sondern nur »Götzen« erkennen würde. Gleichzeitig stellt die Offenbarung auch die Quelle einer weiteren – mit der wahren Gotteserkenntnis stets einhergehenden – Einsicht dar, nämlich jener ins menschliche Unvermögen, Gott »natürlich« zu erkennen. Denn die Heilige Schrift – welche Gottes Offenbarungswort vermittelt – bekundet beides zugleich: Gott als gnädigen Vater, der den Menschen heilt, und den Menschen als der Sünde verfallene und deshalb heilsbedürftige Kreatur.³¹

²⁸ Johannes Calvin, *Institutio christianae religionis* [= ICR] I,1,1. Alle Zitate sind folgender Ausgabe entnommen: Johannes Calvin, *Unterricht in der christlichen Religion – Institutio christianae religionis*, übers. u. bearb. v. O. Weber, Neukirchen-Vluyn 1986.

²⁹ ICR I,5,12.

³⁰ ICR I,5,14 (meine Hervorhebung).

³¹ ICR I,6,1f.

Die Schrift vermittelt nun aber die Offenbarung, indem sie von demjenigen zeugt, in dem sich die Offenbarung vollkommen *realisiert*, dem Mensch gewordenen Gottessohn. In ihm hat Gott »jedwede Unterweisung dergestalt vollendet«, dass der Sohn »für das letzte und ewige Zeugnis von ihm [dem Vater] zu gelten hat«. ³² In Jesus Christus – von Calvin auch »Gottes Weisheit im Fleische« genannt – werden nämlich beide Seiten der einen Wahrheit über Gott und Mensch endgültig geoffenbart. Gott erscheint »in der Gestalt seines eingeborenen Sohn als der Erlöser«; ³³ der Mensch, dem in Christus Vergebung zugesprochen und dessen Natur durch den Geist erneuert wird, erscheint als Sünder. Calvin definiert die Sünde als jene

»erbliche Zerrüttung und Verderbnis unserer Natur, die in alle Teile der Seele hineingedrungen ist; diese macht uns zunächst vor Gottes Zorn zu Schuldigen, dann aber bringt sie auch in uns die Werke hervor, die die Schrift »Werke des Fleisches« [Gal 5,19] nennt«. ³⁴

Anders als bei Castello – der nur von »Sünden« als »Seelenkrankheiten« spricht – ist die Sünde für Calvin in erster Linie also ein Zustand, in dem sich der Mensch seit Adams Fall befindet: »Der ganze Mensch ist von Kopf bis zu Fuß wie von einer Sintflut derart über und über [mit Sünde] bedeckt, dass kein Teil unberührt ist, und deshalb wird alles, was von ihm kommt, als Sünde gerechnet.« ³⁵ Deshalb kann der Mensch auf natürlichem Wege keine wahre Gotteserkenntnis erlangen, sondern bedarf einer externen Offenbarung, die ihn gleichzeitig sein Elend (die Sünde) und die Quelle seines Heils (Jesus Christus) erkennen lehrt.

Es wird nun ersichtlich, inwiefern sich bei Calvin die *anthropologische Skepsis* – die Überzeugung, dass der Mensch Sünder und deshalb zu keiner wahren Erkenntnis Gottes oder seiner selbst fähig sei – mit einem ausgesprochenen *dogmatischen Vertrauen* verbindet: Die Wahrheit, die durch die Schrift bezeugt und im christlichen Glaubensbekenntnis sowie in den Dogmen zum Ausdruck kommt, wird erkannt, nicht weil diese in den Herzen der Menschen »eingeschrieben« ist, sondern weil Gott durch seinen Geist das menschliche Herz erleuchtet und erneuert, damit dieses jene Wahrheit annehmen kann. Da der Mensch als gefallene Kreatur nicht mehr

³² ICR IV,8,7.

³³ ICR II,6,1.

³⁴ ICR II,1,8.

³⁵ ICR II,1,9.

im Stande ist, Gott zu erkennen, ist die Gotteserkenntnis bei Calvin immer eine Gabe. Gott wird von denjenigen erkannt, denen gegeben wird, die Offenbarung des Heils in Jesus Christus anzunehmen. Die wahre Gotteserkenntnis ist ein Aspekt des aus Gnade allein zugesprochenen Heils. Wer durch die Wirkung des Heiligen Geistes mit Christus geeint und somit der Gnade Christi teilhaftig wird, glaubt und erkennt im Glauben den wahren Gott, wie er sich in Christus geoffenbart hat.³⁶

Der Glaube ist somit für Calvin »die feste und gewisse Erkenntnis des göttlichen Wohlwollens gegen uns, die sich auf die Wahrheit der in Christus uns dargebotenen Gnadenverheißung stützt und durch den Heiligen Geist unserem Verstand geoffenbart und in unserem Herzen versiegelt wird.«³⁷ Zwei grundlegende Unterschiede zur Glaubensauffassung Castellios treten bei dieser Definition zu Tage: *Erstens* stellt der Glaube für Calvin eine Form von Erkenntnis und keinen bloßen Willensakt dar, weil sein Gegenstand nicht das Zweifelhafte, sondern die Wahrheit ist. *Zweitens* rührt der Glaube nicht von einer Entscheidung des Menschen her, sondern wird durch den Heiligen Geist erwirkt und ist somit eine Gabe.

Bedeutet nun aber die Bezeichnung des Glaubens als »feste« und »gewisse« Erkenntnis, dass sich Glaube und Zweifel für Calvin gegenseitig ausschließen? Calvin verneint dies dezidiert: »Wenn wir lehren, dass der Glaube gewiss und sicher sein soll, so verstehen wir darunter [...] nicht eine Gewissheit, die kein Zweifel mehr berührte [...]; nein, wir sagen, dass die Gläubigen immerfort im Kampfe liegen gegen ihren Mangel an Vertrauen.«³⁸ Der glaubende Mensch ist somit nicht vom Zweifel befreit, sondern lebt vielmehr in einem Zustand innerer Zerrissenheit:

»[...] einerseits fühlt sich [das fromme Herz] in der Erkenntnis der göttlichen Güte mit Süßigkeit durchströmt, andererseits sieht es sich durch das Empfinden der eigenen Not bitter geängstigt, – einerseits ruht es sicher auf der Verheißung, die ihm das Evangelium zuteil werden lässt, andererseits erzittert es über dem Zeugnis der eigenen Ungerechtigkeit.«³⁹

Dieser innere Kampf zwischen Vertrauen und Zweifel gründet Calvin zufolge in der bleibenden, auch nach erfolgter Erneuerung durch den Heiligen Geist weiterhin bestehenden Sündhaftigkeit

³⁶ ICR III,1,3f.

³⁷ ICR III,2,7.

³⁸ ICR III,2,17.

³⁹ ICR III,2,18.

des Menschen. Zwar herrsche die Sünde im Christenmenschen nicht mehr, sie wohne aber immer noch in ihm, was wiederum der stete Kampf zwischen altem und neuem Menschen und die Notwendigkeit einer kontinuierlichen Buße bedinge.⁴⁰

Insofern der glaubende Mensch ein Sünder bleibt, gehören – so Calvin – Zweifel und Glaube untrennbar zusammen. Gerade darin besteht nun aber der Unterschied zwischen seiner Position und derjenigen Castellios. Letzterer betrachtet den Zweifel als konstitutiv für den *Glaubensakt* sowie für den *Glauben* selbst: Gegenstand des Glaubens ist das Zweifelhafte und der Mensch, der sich dafür entscheidet, etwas Zweifelhaftem Glauben zu schenken, tut dies im Bewusstsein, dass der Gegenstand seines Glaubens falsch sein könnte. In diesem Sinne wird das Geglaubte Castellio zufolge auch immer zugleich angezweifelt. Bei Calvin ist der Zweifel hingegen konstitutiv für das *glaubende Subjekt*. Obwohl der Glaube aufgrund seines göttlichen Ursprungs eine »feste« und »gewisse« Erkenntnis darstellt, kann sich der Glaubende wegen seiner bleibenden Sündhaftigkeit von der schmerzlichen Erfahrung des Zweifels nicht befreien. Wegen seiner Sündhaftigkeit ist der Christenmensch sein ganzes Leben lang in einen inneren Kampf verstrickt, der die Zerrissenheit seiner Existenz als »gerechter und Sünder zugleich« bedingt. Wie das oben angesprochene *dogmatische Vertrauen* wurzelt also auch Calvins Überzeugung, dass der Zweifel unabdingbar zum Dasein des glaubenden Menschen gehört, in seiner *anthropologischen Skepsis*.

3. Abschließende Bemerkungen

Der Humanist Castellio ging von einer Verneinung der Ursünde und einem sehr positiven Menschenbild aus, bejahte die Möglichkeit einer natürlichen Gotteserkenntnis durch die *ratio* und gelangte zu einer Definition des Glaubens als vorsichtige Annahme zweifelhafter Inhalte im vollen Bewusstsein ihrer möglichen – und jedenfalls auf Erden nicht feststellbaren – Falschheit. Das wirksamste Mittel gegen die Anfechtungen, welche aus den endlosen Debatten über theologische Themata entstehen, ist laut Castellio der Zweifel selbst bzw. die gezielte Urteilsenthaltung. Zweifel und Glaube schließen sich bei ihm gegenseitig nicht aus, weil beide denselben Gegenstand haben: Man glaubt gerade an Zweifelhafte, weshalb der Zweifel konstitutiv für den Glauben selbst ist.

⁴⁰ ICR III,3,10f.

Der Reformator Calvin ging hingegen von einer Betonung der Notwendigkeit einer externen Offenbarung zur Erlangung wahrer Gottes- und Menschenerkenntnis aus, d.h. der Erkenntnis Christi als Erlösers sowie des Elends des in Christus erlösten Menschen. Eine solche Erkenntnis der Wahrheit der Offenbarung *ist* bei Calvin der Glaube, welcher Gott aus Gnade uns beschert. Da aber der glaubende Mensch Sünder bleibt, gehört die Erfahrung des Zweifels unvermeidlich zu seiner Existenz. Vom Zweifel kann sich der Mensch nicht befreien und insofern treten auch laut Calvin Glaube und Zweifel immer gemeinsam auf. Während bei Castellio aber der Zweifel Mittel gegen die Anfechtungen ist, stellt er bei Calvin die Anfechtung selbst dar. Als solche ist sie nicht zu überwinden; der Glaubende wird sich aber mit ihr auch nicht abfinden, sondern von ihr immer wieder dazu getrieben werden, Zuflucht bei Gott, dem Ursprung von Glauben und Hoffnung zu suchen: »Der in sich verwirrte Geist sammelt sich in Gott; in ihm wird er aufgerichtet, während er in sich selbst daniederliegt.«⁴¹

Sind Calvins und Castellios Positionen gegensätzlich, so schöpfen sie dennoch nicht alle Möglichkeiten der Verhältnisbestimmung von Glaube und Zweifel aus. Dies festzuhalten, ist umso wichtiger, als Castellios Ansichten häufig als skeptisch beschrieben⁴² und diejenigen Calvins als gar fanatisch angeprangert wurden.⁴³ Castellio ist zwar skeptisch in Bezug auf das Dogma, vertritt aber eine Anthropologie, nach der der Mensch durchaus im Stande ist, die Wahrheit zu erkennen; im Gegensatz dazu würde ein Skeptiker auch diese Möglichkeit negieren und für eine sowohl *dogmatische* als auch *anthropologische Skepsis* plädieren. Analog dazu kann Calvin nicht als Fanatiker angesehen werden, weil er an der Sündhaftigkeit der menschlichen Natur auch nach erfolgter Erneuerung durch den Heiligen Geist festhält und deshalb den Zweifel als unüberwindbaren Bestandteil des Glaubenslebens betrachtet. Ein Fanatiker – oder Enthusiast – würde hingegen diese *anthropologische Skepsis* ablehnen und die Sünde sowie den Zweifel als durch die Wiedergeburt abgeschafft oder aber als durch menschliche Anstrengung überwindbar auffassen.

⁴¹ ICR III,2,23.

⁴² Vgl. R.H. Popkin, The History of Scepticism from Erasmus to Spinoza, Berkeley et al. 1979, 10f; Ders., Reason as the Rule of Faith in Castellio, the Early Socinians and the Jews, in: Aequitas, Aequalitas, Auctoritas. Raison Théorique et légitimation de l'autorité dans le XVI^e siècle européen, hg. v. D. Letocha, Paris 1992, 195–203.

⁴³ Vgl. St. Zweig, Castellio gegen Calvin oder ein Gewissen gegen die Gewalt, Frankfurt a.M. 1987.

Obwohl die Ansichten Castellios und Calvins deshalb keineswegs auf die Extreme des Skeptizismus einerseits und des Fanatismus andererseits reduziert werden können, spiegeln sich in ihnen doch zwei grundverschiedene Haltungen wider, die auch in der späteren Geschichte protestantischer Theologie immer wieder aufkommen sollten. Einerseits tritt Calvin als Verteidiger der Objektivität der Offenbarung, als Vertreter einer Christologie, bei der Christus als inkarnierter Sohn Gottes und Erlöser aufgefasst wird, sowie als Verfechter einer ausgeprägten Hamartiologie auf. Andererseits stellt Castellio die Weichen sowohl für rationalistische als auch für spiritualistische Entwürfe, indem er die Objektivität der Offenbarung in Frage stellt und eine vernünftige – oder aber mystische – Gotteserkenntnis abgesehen von Christus für möglich hält; darüber hinaus wird Jesus bei ihm zum bloßen Lehrer zur Unterweisung von Menschen, die zwar *noch* nicht vollkommen, aber sicherlich nicht verdorben sind.

— Dr. Luca Baschera ist wissenschaftlicher Mitarbeiter am Institut für Schweizerische Reformationsgeschichte und Assistent für Praktische Theologie an der Universität Zürich.

»Eine Geschichte vom Zweifel und vom Glauben«.

Dietrich Bonhoeffer und Zweifel

Christine Schliesser

»Eine Geschichte vom Zweifel und vom Glauben«.¹ So beschreibt Dietrich Bonhoeffer die Geschichte Gideons in seiner Predigt zu Richter 6,15f. aus dem Jahr 1933. Es könnte zugleich auch eine Überschrift über Bonhoeffers eigenes Leben sein, sah er sich doch als einen, der »glauben lernen« wollte.² Dass ihm dabei Zweifel verschiedenster Art begegnen würden, war für ihn weder Grund zur Verwunderung noch Anlass zur Besorgnis. Er konnte Zweifel als einen wesentlichen und notwendigen Bestandteil dieses Lernprozesses sehen, der letztlich der Glaubensstärkung dient.³

Es ist nicht bekannt, dass sich Bonhoeffer einmal in seinem fragmentarisch gebliebenen Werk in einem größeren Zusammenhang systematisch-theologisch mit dem Phänomen des Zweifels auseinandergesetzt hat. Und doch tritt es punktuell an verschiedenen Stellen und in ganz unterschiedlichen Kontexten wie Predigten, Bibelarbeiten, Vorlesungen oder Briefen hervor und ermöglicht uns so einen Einblick in seine Gedanken. Im Folgenden soll daher versucht werden, aus zweierlei Blickwinkeln diese Gedanken zu sammeln und nachzuzeichnen. Es geht dabei zum einen um *Selbstzweifel*, die sich bei Bonhoeffer als Zweifel über ganz konkrete und praktische Entscheidungen bis hin zu existentiellen Zweifeln an der eigenen Person manifestieren. Da sie bei Bonhoeffer vor allem biographisch verankert sind und uns damit Bonhoeffer auch

¹ Predigt zu Richter 6,15f.; 7,2; 8,23, Berlin, Estohmihi, 26.02.1933, in: Dietrich Bonhoeffer, Berlin 1932–1933, Dietrich Bonhoeffer Werke (DBW) 12, hg. v. C. Nicolaisen und E.-A. Scharffenorth, Gütersloh 1997, 447–454, 448.

² Vgl. Bonhoeffers Charakterisierung Gideons als einen Mann, der »glauben gelernt hat.«, Predigt zu Richter 6,15f.; 7,2; 8,23, in: Bonhoeffer, Berlin, 450. Bekannt ist Bonhoeffers Brief aus der Haft an seinen Freund Eberhard Bethge, in dem er davon berichtet, dass auch er »glauben lernen« wollte. Dietrich Bonhoeffer, Widerstand und Ergebung, Briefe und Aufzeichnungen aus der Haft, DBW 8, hg. v. Ch. Gremmels et al., Gütersloh 1998, 542.

³ Vgl. Bonhoeffers Konfirmationspredigt zu Markus 9,24 (»Ich glaube, lieber Herr, hilf meinem Unglauben«), Konfirmation, Kieckow, 09.04.1938, in: Dietrich Bonhoeffer, Illegale Theologenausbildung: Sammelvikariate 1937–1940, DBW 15, hg. v. Dirk Schulz, Gütersloh 1998, 476–481, 480.

als Person näher bringen, soll mit diesen begonnen werden. Anschließend beschäftige ich mich mit Bonhoeffers theologischer Auseinandersetzung mit Zweifel, insbesondere als *Gotteszweifel*. Bonhoeffer behandelt diesen vor allem im Zusammenhang von Anfechtung und Versuchung sowie im Verhältnis Zweifel und Glaube. Dass beides, Selbst- und Gotteszweifel, auch eng miteinander verwoben sein kann, soll durch diese Aufteilung nicht in Abrede gestellt werden. Im Gegenteil, das bisweilen enge Aufeinanderbezogensein von Selbst- und Gotteszweifel wird deutlich sichtbar werden.

1. Selbstzweifel

1.1 »Zweifel am eigenen Weg«⁴

Auch wenn Bonhoeffers souveränes und selbstsichereres Auftreten es in der Regel gut verbarg, waren ihm Selbstzweifel durchaus nicht fremd. So konnte er das ernste und bisweilen erbitterte Ringen um die rechte Entscheidung gut. Selbst wenn er eine Entscheidung schließlich gefällt hatte, konnten ihn die Zweifel über die Richtigkeit noch lange belasten und gegebenenfalls sogar wieder umstimmen. Beispielhaft sei hier sein innerer Kampf erwähnt, als er 1939 die Möglichkeit hatte, mit Hilfe amerikanischer Freunde das kriegsbereite Nazi-Deutschland zu verlassen und sich in den Vereinigten Staaten in Sicherheit zu bringen. Dort angekommen, plagten ihn die »Zweifel am eigenen Weg«⁵ jedoch so sehr, und »die ganze Wucht der Selbstvorwürfe wegen einer Fehlentscheidung«⁶ drohte ihn fast zu erdrücken, so dass er schließlich mit dem letzten Schiff vor Kriegsausbruch nach Deutschland zurückkehrte. In dem Versuch, die bestimmenden Faktoren in seinen Entscheidungsprozessen zu entschlüsseln, kam er zu folgender Einsicht: »Es ist merkwürdig, ich bin mir bei allen meinen Entscheidungen über die Motive nie völlig klar. [...] Man kann eben alles begründen. Zuletzt handelt man doch

⁴ E. Bethge, Dietrich Bonhoeffer, Eine Biographie, Gütersloh 1994, 731.

⁵ Vgl. seinen Tagebucheintrag einen Tag vor der Landung in New York, 11. Juni 1939: »Wenn nur die Zweifel am eigenen Weg überwunden wären.«, Tagebuch der Amerikareise, 08.06.–09.07.1939, in: Bonhoeffer, Sammelvikariate, 217–240, 219.

⁶ Tagebucheintrag 15. Juni 1939, Tagebuch der Amerikareise, 08.06.–09.07.1939, in: Bonhoeffer, Sammelvikariate, 223.

aus einer Ebene heraus, die uns verborgen bleibt. Darum kann man nur bitten, dass Gott uns richten und vergeben wolle.«⁷

1.2 »Wer bin ich?«⁸

Neben den Zweifeln am eigenen Weg und dem Ringen um die rechte Entscheidung sah sich Bonhoeffer, vor allem in seinen letzten Lebensjahren, mit noch einer anderen, möglicherweise noch tiefer gehenden Art von Selbstzweifeln konfrontiert: Nun sind nicht mehr nur einzelne Entscheidungen im Zentrum des Zweifels, sondern die eigene Person, das eigene Ich wird in Frage gestellt. In seinem während der Haftzeit entstandenen Gedicht »Wer bin ich?« versucht Bonhoeffer, diese fundamentalen Zweifel am eigenen Selbst zum Ausdruck zu bringen und zu verarbeiten. Das Gedicht ist so eindrücklich, dass es für sich selbst sprechen soll. Im Folgenden sei es daher in Auszügen zitiert:

Wer bin ich?

Wer bin ich? Sie sagen mir oft,
ich träte aus meiner Zelle
gelassen und heiter und fest,
wie ein Gutsherr aus seinem Schloss.

...

Bin ich das wirklich, was andere von mir sagen?
oder bin ich nur das, was ich selbst von mir weiß?
unruhig, sehnstüchtig, krank, wie ein Vogel im Käfig,
ringend nach Lebensatem, als würgte mir einer die Kehle

...

müde und leer zum Beten, zum Denken, zum Schaffen,
matt und bereit, von allem Abschied zu nehmen?

...

Wer bin ich? Einsames Fragen treibt mit mir Spott.
Wer ich auch bin, Du kennst mich, Dein bin ich, o Gott!

⁷ Tagebucheintrag 20. Juni 1939, Tagebuch der Amerikareise, 08.06.–09.07.1939, in: Bonhoeffer, Sammelvikariate, 228.

⁸ So der Titel eines bekannten Gedichts Bonhoeffers, verfasst in den Tagen vor dem erwarteten Umsturz im Juli 1944, Bonhoeffer, Widerstand und Ergebung, 513f.

2. Gotteszweifel

2.1 Zweifel als Versuchung und Anfechtung

Nach der biographisch-existentiellen Dimension des Zweifels wie sie Bonhoeffer als Selbstzweifel erfuhr, soll es nun um seine theologische Auseinandersetzung mit dem gehen, was hier unter dem Begriff Gotteszweifel zusammengefasst wird. Wenn Bonhoeffer von »Zweifel an Gott«⁹ spricht, so kommen darin mehrere Aspekte zum Ausdruck, die inhaltlich teilweise auch ineinander übergehen, so u.a. Zweifel an Gottes Geboten, seiner Vergebung und Liebe, Zweifel als Versuchung und Anfechtung oder Zweifel in Relation zu Glaube. Am ausführlichsten setzte sich Bonhoeffer mit Gotteszweifel im Kontext einer längeren Bibelarbeit über die sechste Bitte des Vaterunsers (»Führe uns nicht in Versuchung, sondern erlöse uns von dem Übel.« Matthäus 6,13) für seine Seminaristen im Sommer 1938 auseinander.¹⁰

In der Versuchung als »konkretes, aus dem Verlauf des Lebens jäh heraustretendes Ereignis«¹¹ überfällt der Zweifel als plötzliche Ungewissheit, Sinnlosigkeit und Traurigkeit mit Macht den Menschen. Das gesamte Ich gerät ins Wanken. Auch hier zeigt sich, wie eng Gotteszweifel und Selbstzweifel verflochten sein können. Analog zu den beiden biblischen Versuchungsgeschichten gibt es für Bonhoeffer zwei mögliche Interpretationszusammenhänge der Versuchung: Entweder die Versuchung gilt dem Adam in uns und bringt uns damit zu Fall oder aber sie gilt Christus in uns, der uns zu widerstehen hilft. Denn wie in der Versuchung Adams alle gefallen sind, gilt allen der Sieg, den Jesus Christus in seiner Versuchung errungen hat. Doch wo hat die Versuchung, die sich als Zweifel an Gott manifestiert, ihren Ursprung? Bonhoeffer weist auf drei verschiedene Urheber hin: Zum einen den Teufel als »zum Zweifel an Gottes Wort und zum Abfall von Gott«¹² Verführenden und als Lügner: »Der Zweifel an Gottes Wort ist die Lüge schlechthin.«¹³

⁹ Vgl. Bibelarbeit über Versuchung, 20.–25.06.1938, in: Bonhoeffer, Sammelvikariate, 371–406, 380.

¹⁰ Bibelarbeit über Versuchung, 20.–25.06.1938, in: Bonhoeffer, Sammelvikariate, 371–406.

¹¹ Bibelarbeit über Versuchung, 20.–25.06.1938, in: Bonhoeffer, Sammelvikariate, 373.

¹² Bibelarbeit über Versuchung, 20.–25.06.1938, in: Bonhoeffer, Sammelvikariate, 384.

¹³ Bibelarbeit über Versuchung, 20.–25.06.1938, in: Bonhoeffer, Sammelvikariate, 385, Fußnote 46.

Als zweites nennt Bonhoeffer die menschliche Begierde als Lust und Leidensscheu. Damit schließt er zugleich jede Selbstrechtfertigung aus, die den Ursprung des Zweifels gänzlich jenseits der eigenen Person verorten möchte. Und schließlich ist auch Gott als Ursprung der Versuchung genannt. Am Beispiel der Hiobsgeschichte macht Bonhoeffer deutlich, dass nichts ohne Gottes Wissen und Willen geschieht. An der Gestalt Hiobs wird aufgezeigt, dass der Mensch zwar durchaus gegen das Leiden und – wie Luther beim Tod seiner Tochter Magdalene¹⁴ – gegen das Einbrechen des Teufels in Gottes Ordnungen murren darf. Und doch muss der Mensch sich nach Bonhoeffer bewusst bleiben, dass sein Leiden unter der Perspektive des Gerichtes Gottes angesichts der Sündhaftigkeit des Menschen stets gerechtfertigt ist.

Als besondere Formen der Versuchung kennt Bonhoeffer die *securitas*, den geistlichen Hochmut, und die *desperatio*, die Traurigkeit, mit ihren jeweiligen verschiedenen Ausprägungen. Vor allem Letztere sät Zweifel an Gottes Gegenwart, Güte und Vergebung, die so überhand nehmen können, dass sie zur Versuchung zur »furchtbaren Sünde«¹⁵ werden können. Bonhoeffer selbst wusste um seine Gefährdung diesbezüglich, wie er in einem Brief seinem Freund Eberhard Bethge eingestand: »Du bist der einzige Mensch, der weiß, dass die »acedia – tristitia« mit ihren bedrohlichen Folgen mir oft nachgestellt hat, und hast Dir vielleicht – so fürchtete ich damals – in dieser Hinsicht Sorgen um mich gemacht. Aber ich habe mir von Anfang an gesagt, dass ich weder den Menschen noch dem Teufel diesen Gefallen tun werde; dies Geschäft sollen sie selbst besorgen, wenn sie wollen; und ich hoffe, immer dabei bleiben zu können.«¹⁶

Einige theologische Fragezeichen bleiben freilich bestehen in Bonhoeffers Bibelarbeit über die Versuchung. So gelingt es ihm nicht immer überzeugend, die Spannungsfelder zwischen der »Hand des Teufels« und der »Hand Gottes«¹⁷ aufzulösen. Auch führt die Aneinanderreihung verschiedenster Bibelstellen, teilweise gänzlich ohne Exegese, nicht immer zur gewünschten Klarheit. Kennzeichnend für diese Bibelarbeit ist daher auch weniger ihre systematisch-theologische Stringenz als vielmehr der Versuch, die

¹⁴ Vgl. Luthers Brief an Justus Jonas vom 23.09.1542, M. Luther, WA.BR 10, 149f.

¹⁵ Bibelarbeit über Versuchung, 20.–25.06.1938, in: Bonhoeffer, Sammelvikariate, 374.

¹⁶ Bonhoeffer, Widerstand und Ergebung, 187. Vgl. auch Bonhoeffer zur »Versuchung zum Selbstmord«, Dietrich Bonhoeffer, Ethik, DBW 6, hg. v. I. Tödt et al., München 1992, 199.

¹⁷ Bibelarbeit über Versuchung, 20.–25.06.1938, in: Bonhoeffer, Sammelvikariate, 390.

angehenden Pfarrerinnen und Pfarrern der illegalen Bekennden Kirche in ihren ganz realen Versuchungen, Ängsten und Zweifel ernst zu nehmen und auf Grundlage biblischer Versuchungsgeschichten zu ermutigen und zu bestärken. Auch in diesem Sinne verweist Bonhoeffer abschließend in seiner Bibelarbeit auf Luthers bekanntes Diktum: »Keine Anfechtung haben ist die schwerste Anfechtung.«¹⁸

In eine ähnliche Richtung weisen Bonhoeffers Überlegungen in seiner Predigt zu Matthäus 8,23ff (»Die Stillung des Sturmes«) aus dem Jahr 1933. Wenn die Anfechtung überhand zu nehmen scheint und die Zweifel an Gottes barmherziger Gegenwart in Verzweiflung umzuschlagen drohen, dann sollen »wir doch die Stunden der Heimsuchung und Anfechtung, die Stunden auf hohem Meer in unserem Leben so recht verstehen [...] Gott ist ihnen nah, nicht fern«.¹⁹ Der Grund dafür lautet: »Unser Gott ist im Kreuz.«²⁰ Damit klingt hier bereits ein Gedanke an, der Bonhoeffer bis in seine Gefängnisjahre beschäftigen sollte. Weil Christus alle Anfechtung und Versuchung durchlitten und überwunden hat, sind in ihm auch unsere Anfechtung und Versuchung besiegt. Doch geht der Sieg durchs Kreuz, sowohl für Christus als auch für seine Nachfolger: »Christus ist der Gekreuzigte und ungekreuzigt kommt kein Christ zum Leben.«²¹ Aus dieser Kreuzestheologie, die das Leiden Christi und das Mitleiden seiner Nachfolger betont, wird Bonhoeffer in den schwersten Stunden seines Lebens die Kraft zum Aushalten seiner eigenen Zweifel und seines eigenen Leides zu ziehen suchen: »Nur der leidende Gott kann helfen.«²²

Entsprechendes galt auch für Luther, bei Bonhoeffer die meist-zitierte Autorität: Gott ist nicht zu finden, »nisi in passionibus et cruce«²³. Die Anfechtung und der ihr innewohnende Zweifel müssen daher recht gedeutet werden: nicht als unser Verlassensein von Gott, sondern ganz im Gegenteil als besondere Nähe des Gottes, der das Angefochtensein kennt und überwand. In sei-

¹⁸ Bibelarbeit über Versuchung, 20.–25.06.1938, in: Bonhoeffer, Sammelvikariate, 403, Fußnote 98.

¹⁹ Predigt zu Matthäus 8,23–27, Berlin, 2. Sonntag nach Epiphania, 15.01.1933, in: Bonhoeffer, Berlin, 439–447, 445.

²⁰ Predigt zu Matthäus 8,23–27, Berlin, 2. Sonntag nach Epiphania, 15.01.1933, in: Bonhoeffer, Berlin, 445.

²¹ Predigt zu Matthäus 8,23–27, Berlin, 2. Sonntag nach Epiphania, 15.01.1933, in: Bonhoeffer, Berlin, 446.

²² Bonhoeffer, Widerstand und Ergebung, 534.

²³ »At Deum non inveniri nisi in passionibus et cruce, iam dictum est.« (»Aber es ist schon gesagt, dass Gott nur in Leiden und Kreuz zu finden ist.«), M. Luther, WA 1, 362, 28f. (These XXI. Disputatio Heidelbergae habita, 1518).

ner Christologievorlesung aus dem Sommersemester 1933 kann Bonhoeffer der Anfechtung daher auch durchaus positive Seiten abgewinnen, lehrt sie doch, auf Gottes Wort zu achten. Und schließlich gilt sogar: »Aus der Anfechtung kommt der Glaube.«²⁴

Damit ist ein weiteres Themenfeld angerissen, das im Kontext des Gotteszweifels bedacht werden muss: Das Verhältnis von Zweifel und Glaube.

2.2 Zweifel und Glaube

Für Bonhoeffer kann über Gotteszweifel nicht abseits des Glaubens geredet werden, wird der Zweifel doch erst verständlich auf dessen Hintergrund. Dabei ist es besonders auffällig, dass Bonhoeffer Zweifel nicht einfach als Gegensatz von Glauben deutet. In seinen Predigten ist es ihm daher immer wieder ein Anliegen, dem Gotteszweifel seine vermeintliche Sinnlosigkeit zu nehmen und dessen glaubensstärkende Funktion herauszustellen. So stellt er in der eingangs erwähnten Predigt über Gideon aus dem Jahr 1933 einen engen Zusammenhang, geradezu eine notwendige Wechselwirkung zwischen Glaube und Zweifel her. Die Geschichte des Gideon als einem der »Männer des Glaubens«²⁵ ist nicht etwa linear zu denken, als würde er schließlich und ein für alle Mal vom Zweifel zum Glauben durchbrechen. Stattdessen sind Zweifel und Glauben eng miteinander verwoben, wo Glaube ist, ist der Zweifel nicht weit. Die biblischen »Männer des Glaubens« sind daher immer zugleich »Zweifler«; Gideon ist kein »Siegfried«, sondern verkörpert ein »menschlich unschönes, unharmonisches, zerfetztes Menschenbild.«²⁶ Aber dennoch und auch gerade deshalb das »Bild des Menschen, der glauben gelernt hat.«²⁷

Das Motiv des Zweifels, der der Glaubensstärkung dient, findet sich auch in einer Konfirmationspredigt aus dem Jahr 1938 zu Markus 9,24 (»Ich glaube, hilf meinem Unglauben«). Dort bereitet Bonhoeffer die Konfirmanden darauf vor, dass der Zweifel an Gott und seinen Geboten mit Sicherheit über sie hereinbrechen wird. Zugleich betont er aber, dass die Erfahrungen des Zweifels für die Lebendigkeit und die Stärkung des Glaubens notwendig seien: »Das muss alles so kommen, so gewiss euer Glaube lebendig ist. Das muss

²⁴ Vorlesung »Christologie« (Nachschrift), Sommersemester 1933, in: Bonhoeffer, Berlin, 279–348, 346.

²⁵ Predigt zu Richter 6,15f.; 7,2; 8,23, in: Bonhoeffer, Berlin, 450.

²⁶ Predigt zu Richter 6,15f.; 7,2; 8,23, in: Bonhoeffer, Berlin, 448, 450.

²⁷ Predigt zu Richter 6,15f.; 7,2; 8,23, in: Bonhoeffer, Berlin, 450.

alles so kommen, damit euer Glaube geprüft und gestärkt wird.«²⁸ Wiederum beschreibt er das Verhältnis von Glaube und Zweifel als ein dynamisches und wendet sich gegen einen Glaubensbegriff, der den Glauben in etwas stets Verfügbares umdeuten möchte. Im Gegensatz dazu vergleicht er den Glauben mit dem Manna, das das Volk Israel nie auf Vorrat, sondern stets jeden Tag aufs Neue empfangt: »So ist es auch mit dem Glauben. Entweder wir empfangen ihn täglich neu, oder er wird faul. [...] Es ist jeden Morgen ein neuer Kampf durch allen Unglauben, durch allen Kleinglauben, durch alle Unklarheit und Verworrenheit, durch alle Furchtsamkeit und Ungewissheit zum Glauben hindurchzustoßen und ihn Gott abzurufen.«²⁹

Ein neuer Aspekt tritt in Bonhoeffers Predigtmeditation zu Johannes 20,19–31 aus dem Jahr 1940 über Thomas, »den Zweifler«, hinzu. Dort spricht Bonhoeffer von einem »aufrechten« Zweifel. Auch hier wird der Zweifel dem Glauben nicht schlicht gegenüber, sondern eher in eine Beziehung zu ihm gestellt. Auch wenn »der zweifelnde Thomas« geradezu zu einer Personifizierung des Zweifels an Gott geworden ist, bescheinigt ihm Bonhoeffer die »Bereitwilligkeit [...], sich überzeugen zu lassen« und die »Aufrichtigkeit seines Zweifels«.³⁰ Es gibt also eine Art von Zweifel, die sich nicht in sich selbst verschließt, sondern auf das Überzeugtwerden und damit auf den Glauben hin ausgerichtet ist. Dennoch ist es letztlich freilich nicht der Zweifel, sondern allein der Glaube, den Jesus in seiner Antwort zu Thomas selig preist.

Der Hinweis, dass Thomas mit seinen Zweifeln nicht die Ausnahme ist und dass »Millionen von Zweiflern [...] nach Thomas kommen« werden³¹, scheint Bonhoeffers eigene, spätere Erfahrung vorweg zu nehmen, dass der Glaube nicht etwas Statisches ist, sondern etwas Dynamisches, das angefochten werden kann. So macht er im Gefängnis die Erfahrung, dass »einem ganz ohne ersichtlichen Grund manche Tage so viel schwerer werden als andere« und äußert die Vermutung, dass »es Anfechtungen [sind]«.³² Doch ebenso kennt er Tage, an denen jeglicher Zweifel fern bleiben muss: »Gottes Hand und Führung ist mir so gewiss, dass ich hoffe, immer in dieser Gewissheit bewahrt zu werden.«³³

²⁸ Konfirmationspredigt zu Markus 9,24, in: Bonhoeffer, Sammelvikariate, 480.

²⁹ Konfirmationspredigt zu Markus 9,24, in: Bonhoeffer, Sammelvikariate, 478.

³⁰ Predigtmeditation zu Johannes 20,19–31, Für den Sonntag Quasimodogeniti, 1940, in: Bonhoeffer, Sammelvikariate, 554–559, 558.

³¹ Predigtmeditation zu Johannes 20,19–31, in: Bonhoeffer, Sammelvikariate, 559.

³² Bonhoeffer, Widerstand und Ergebung, 399.

³³ Bonhoeffer, Widerstand und Ergebung, 576.

3. Schlussbetrachtung: Christus als Überwinder des Zweifels

So unterschiedlich die Kontexte sind, aus denen Bonhoeffers Beschäftigung mit dem Zweifel hervorgegangen ist, und so verschieden die jeweiligen Schwerpunkte, so gibt es dennoch eine auffällige Gemeinsamkeit, die gleich einem roten Faden die Überlegungen untereinander verknüpft: Bonhoeffers Aussagen über den Zweifel ist gemein, dass er versucht, die damit verbundenen Probleme christologisch zu lösen, ein Merkmal seines oft als »christozentrisch«³⁴ beschriebenen theologischen Ansatzes. Jesus Christus ruft den Menschen aus seinem Zweifel, aus seiner Zwiespältigkeit heraus. An den Menschen ergeht der »Ruf aus der Entzweiung, aus dem Abfall, aus dem Wissen um Gut und Böse heraus, zur Versöhnung, zur Einheit, zum Ursprung, zu dem neuen Leben, das allein in Jesus ist.«³⁵ Dabei bleibt es nicht bei dem Ruf an sich, sondern der Mensch bekommt die Möglichkeit der Teilhabe an einem neuen Wirklichkeitsverständnis. Indem er immer mehr in das Bild Christi hineingestaltet wird,³⁶ wird er Teil der einen Christuswirklichkeit. Der *aner dipsychos*, der »Mensch mit den zwei Seelen« (Jakobus 1,8),³⁷ der von Selbst- und Gotteszweifel Zermarterte, wird ganz und gar auf den Einen, auf Christus hin verwiesen, in dem jeder Zweifel und jede Zwiespältigkeit überwunden ist.

— Dr. Christine Schliesser arbeitet an ihrer Habilitation zum Thema »Die Institutionalisierung des Ethikdiskurses« in Verbindung mit dem Ethik-Zentrum der Universität Zürich.

³⁴ »Methodisch gesprochen müssen wir bei Bonhoeffer von »Christozentrik« sprechen«. E. Feil, Die Theologie Dietrich Bonhoeffers. Hermeneutik, Christologie, Weltverständnis, München 1991, 139, vgl. 215. »Regardless of what date is chosen during the twelve years of resistance, Bonhoeffer's theology and ethics are thoroughly Christological«, L.L. Rasmussen, Dietrich Bonhoeffer, Reality and Resistance, Nashville 1972, 89. »Bonhoeffer dachte von Anfang bis zum Ende christozentrisch und christokratisch.«, R. Mayer, Christuswirklichkeit. Grundlagen, Entwicklungen und Konsequenzen der Theologie Dietrich Bonhoeffers, Stuttgart 1969, 19.

³⁵ Bonhoeffer, Ethik, 321.

³⁶ Vgl. das Kapitel »Das Bild Christi« in Bonhoeffers Nachfolge. Dietrich Bonhoeffer. Nachfolge, DBW 4, hg. v. M. Kuske und I. Tödt, München 1989, 297–304, hier 303: »Der menschgewordene, der gekreuzigte und der verklarte Christus nimmt Gestalt an in den Einzelnen«.

³⁷ Bonhoeffer, Ethik, 321.

Lob des Kleinglaubens oder Humor im Dienst des Zweifels

Pierre Bühler

Einem Mann zum 90. Geburtstag gewidmet,
dem »der Zweifel so teuer wie der Glaube« war¹

Zweifel als Bedrohung

Aus der Sicht vieler Gläubigen wird Zweifel vornehmlich negativ wahrgenommen: Nach ihrer Meinung stellt er eine Gefahr, eine Bedrohung für den Glauben dar. Will der Glaube Gewissheit stiften, so provoziert Zweifel Beunruhigung, die diese Gewissheit mehr oder weniger stark erschüttert. Während der Glaube Einklang, Eintracht mit sich selbst schenken, dem Gläubigen ein Bei-sich-Sein ermöglichen will, lässt der Zweifel den störenden Aspekt einer Zweierheit aufkommen, die Zweiklang, Zwietracht, ja sogar Zwiespalt auslöst². Anstatt in Frieden bei sich zu sein, schwankt dann der Mensch hin und her. So formuliert es der Jakobusbrief in aller Schärfe: »wer zweifelt, gleicht den Wogen des Meeres, die vom Wind gepeitscht und dahin und dorthin geschlagen werden« (1,6). Deshalb gilt es im Glauben zu bitten, ohne zu zweifeln (V. 6a). Und so gilt denn für den Judasbrief Zweifeln als etwas Erbarmungswürdiges: »Erbarmt euch derer, die zweifeln!« (Judas 22)

Auch in den griechischen Vokabeln, die das Neue Testament für unser Thema braucht, kommt der soeben betonte Aspekt der Zweierheit, des Zwiespalts, zum Ausdruck: sie sind mit den Präfixen *dia* oder *dis* gebildet. Wenn ich richtig sehe, kennt das Neue Testament Zweifel als Substantiv kaum: *distagmos* kommt nicht vor; höchstens könnte *dialogismos* manchmal Gedanken im Sinne von Zweifelsgedanken, von Bedenken, meinen (so etwa in Lukas 24,38, bei den Jüngern dem Auferstandenen gegenüber). Wohl aber gibt es an mehreren

¹ F. Dürrenmatt, Turmbau, Zürich 1990, 231f.

² Etymologisch scheint Zweifel von »zwei« und »-falt« zu kommen und deshalb etwas »Zweifältiges, Gespaltenes« zu meinen (vgl. Friedrich Kluge, Etymologisches Wörterbuch der deutschen Sprache, Berlin/New York, 221989, 820).

Stellen das Zweifeln als *nomen actionis*, mit den Verben *distazein*, mehr als einem aktiven Vollzug, und *diakrineshai*, mehr als einem passiven Widerfahrnis (von Zweifeln, von Bedenken befallen werden).

Weil im Zweifeln also das Hin- und Hergetriebenwerden akzentuiert wird, das die Gewissheit aus der Ruhe reisst, wird im Neuen Testament vor allem vor dem Zweifel gewarnt, dazu aufgerufen, gegen ihn anzukämpfen, zu glauben ohne zu zweifeln (z. B. in Markus 11,23, in Hinsicht darauf, was durch Beten erreicht werden kann). Und so heisst es denn auch von Abraham bei Paulus (Röm 4, 20), er habe sich nicht durch Unglauben in Zweifel an Gottes Verheissung versetzen lassen, sondern sei stark im Glauben geworden.

Humor als Arbeit an der Negativität des Zweifels

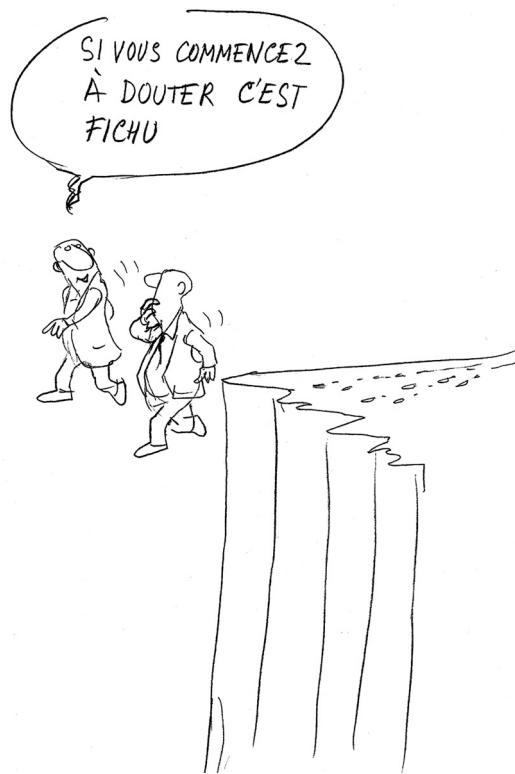
Muss es dabei bleiben, dass dem Glauben das Zweifeln als Gefahr gegenüber steht? Ist diese negative Sicht die einzig mögliche, oder könnte die Beziehung zwischen Glauben und Zweifeln auch eine konstruktive werden?

Ich möchte diese Fragen auf einem Umweg behandeln, indem ich mit Hilfe des Humors die Negativität hinterfrage, die man dem Zweifeln zuspricht. Das sei hier durch drei Zeichnungen eines französischen Zeichners namens Piem³ unternommen, die alle drei dazu einladen, sich lachend mit der Spannung von Glauben und Zweifeln auseinanderzusetzen.

³ Piem, Dieu et vous, Paris 1996.



Noch gilt in dieser ersten Zeichnung der Zweifel nicht ganz ernst. Im Kloster scheint es, so die implizite Annahme des Zeichners, das Zweifeln nur im Spiel zu geben. Diese gemütlich spielenden Mönche scheinen auch nicht besonders dem Zweifel ausgesetzt zu sein. Nur etwas zufällig kann man beim Gänsepiel auf das falsche Feld geraten, und dann heisst in der betreffenden Spielanweisung: »Sie zweifeln: gehen Sie drei Felder zurück«. Der Zweifel ist also durchaus negativ konnotiert: Obschon alles im Spiel stattfindet, wird man bestraft. Drei Felder zurück, und deshalb umso länger unterwegs zum Ziel. Doch auch im Spiel gilt Ernst, und dieser könnte sich potentiell auch als Ernst im Leben erweisen: Auch im Leben könnte man wegen Zweifel zurückversetzt werden ...



In dieser zweiten Zeichnung gilt es bereits viel ernster: Im Glauben hat man sich hinausgewagt, über den Abgrund hinweg, in der Annahme, alles sei möglich dem, der glaubt. Diese absolute Glaubensgewissheit trägt anscheinend. Doch könnte sich Zweifel einstellen: »Wenn Sie anfangen zu zweifeln, ist es im Eimer«. Diese Bemerkung, die beim Mitwanderer anscheinend etwas Verwirrung stiftet, zeigt, dass auch der absoluteste Glaube um diese Möglichkeit weiss. Indem sie hier erwähnt wird, wird sie auch hervorgerufen. Verstanden wird sie hier als die Gefahr eines Absturzes aus dem Wunder heraus in den drohenden Abgrund. Deshalb die Mahnung, ja nicht damit anzufangen. Aber hat man diesen Anfang nicht gerade dadurch schon ermöglicht, dass man dessen Möglichkeit erwogen hat?



In dieser dritten Zeichnung liegt den zwei anderen gegenüber eine Steigerung der Spannung. Der Mensch sitzt nun gemeinsam mit Gott auf einer Wolke. Menschlich gesehen eine eher prekäre Situation, in der die Möglichkeit des Zweifels nicht ohne Gefahr ist. Doch der Mensch spricht sein Nicht-glauben-Können aus: »Es ist stärker als ich, ich kann es nicht glauben«. Gott antwortet darauf mit der Möglichkeit des Zweifels: »Sie sind noch frei zu zweifeln«. Bei Gott aufgehoben wähnt man sich im Sicherem, und doch ist es gerade Gott selbst, der die Freiheit zum Zweifeln zuspült. Freilich nicht ohne gefährliche Konsequenzen, wie die Geste der göttlichen Hand anzeigt, die in den offenen Raum weist ... Wäre Gott etwa weniger absolut als die, welche zweifelsfrei an ihn glauben?

Drei Situationen des Zweifels, in denen zum Lachen eingeladen wird. Doch nicht über den Zweifel soll gelacht werden, sondern vielmehr über den Glauben, der den Zweifel ausschalten muss. Gegen diesen Glauben wird das Zweifeln gerade stark gemacht. Der Humor lacht hier *zugunsten des Zweifels*, und damit kommt indirekt, implizit, die Möglichkeit auf, dem Zweifeln eine grössere Positivität zuzusprechen.

Der Zweifel wird im Kleinglauben aufgehoben

»Humor enthält eine weit tiefere Skepsis als Ironie [...]«, hat einmal Kierkegaard gesagt: Während diese sich mit der Unwissenheit auseinandersetzt, verhalte sich der Humor »zu dem alten Satz: *credo quia absurdum*«; dadurch aber sei im Humor auch »eine weit tiefere Positivität«, denn »er bewegt sich nicht in humanen, sondern in gott-menschlichen Bestimmungen«. ⁴

Genau an dieser Stelle stehen wir, an der Negativität in Positivität umschlagen kann. Gewiss ist die Negativität nicht einfach überholt, denn damit wären wir wieder beim Glauben, der sich absolut setzt, der im Wahn lebt, zweifellos alles zu können. Die Positivität liegt vielmehr darin, dass es im Zeichen des *credo quia absurdum* dem Glauben gerade zu eigen ist, in einem ständigen Dennoch, in einem ständigen Trotzdem zu leben. Anders gesagt: Zweifeln gehört zum Glaubensvollzug, lässt diesen wachsen, reifen. Dadurch, dass er immer tiefer um die Möglichkeit des Zweifels in sich selbst weiss, wird er immer tieferer Glaube.

Das befreit den Glauben zu einer immer klareren Sicht über sich selbst, aber auch über den Menschen zwischen Gott und Welt. Nicht von ungefähr liegt im *diakrimesthai* neben dem Moment des Zweifels auch das Moment des Unterscheidens und Urteilens. Zweifel ist demnach Bedingung des Unterscheidungs- und Urteilsvermögens, und dieses gehört wesentlich zum reifen Glauben.

Im Matthäusevangelium scheint mir die Möglichkeit gegeben, dem Zweifel trotz aller Negativität diese positive Bedeutung zuzuschreiben. Das geschieht im Zeichen des Kleinglaubens (*oligapistia*). »Ihr Kleingläubige, Du Kleingläubiger!«, so spricht Jesus öfters seine

⁴ Über den Begriff der Ironie mit ständiger Rücksicht auf Sokrates, in : S. Kierkegaard, Gesammelte Schriften, Düsseldorf/Köln, 31. Abteilung, 1961, 334f.

Jünger an. Nicht scharf verurteilend, sondern eher mit Sympathie sanft mahnend. Jüngerschaft als Nachfolge ist Kleinglaube. Die Chance des Kleinglaubens ist, dass er noch am Wachsen, am Reifen ist. Das kann gerade durch den Zweifel geschehen. So etwa geschieht es in Matthäus 14: Als der auf dem Wasser wandelnde Petrus plötzlich einsinkt und um Rettung schreit, fängt ihn Jesus auf. »Sogleich streckte Jesus seine Hand aus, hielt ihn fest«. Dabei sagt er ihm, Kleinglaube und Zweifel miteinander verknüpfend: »Du Kleingläubiger! Warum hast du gezweifelt?« (V. 31).

So darf der Zweifel auch zum grossen Finale des Evangeliums gehören. Beim Erscheinen des Auferstandenen werfen sich die Jünger nieder, verbeugen sich. Doch heisst es zugleich: »aber einige zweifelten« (Matthäus 28,17). Aber diese Zweifelnden dürfen dabei bleiben. Auch ihnen gilt die Verheissung: »Und seid gewiss: Ich bin bei euch alle Tage bis an der Welt Ende« (Matthäus 28,20).

Zweifeln ist im Kleinglauben aufgehoben, nicht im Sinne von »überholt, überwunden«, sondern im Sinne von »aufgenommen, integriert«.

Schwache Gewissheit, oder: von der Zerbrechlichkeit des Glaubens

In recht ähnlicher Weise hat das Markusevangelium die Spannung von glauben und zweifeln mit der Figur des Vaters in Markus 9 erzählerisch inszeniert, als ausgeschriene Spannung von *pisteuein* und *apistia*. Als Jesus zu ihm sagt: »Was soll das heissen: Wenn du etwas vermagst? Alles ist möglich dem, der glaubt.« (V. 23), schreit der Vater des Kindes sogleich: »Ich glaube! Hilf meinem Unglauben!« (V. 24). Glaubensgewissheit ist keine absolute, Zweifel, Unglauben ausschaltende Gewissheit. Ist das Gebet des Vaters eine Art nacktes Glaubensbekenntnis, so ist es zugleich ein Bekenntnis zum Unglauben, der in diesem Glauben wohnt.

Dem entspricht, was Dürrenmatt in seinem letzten Buch Turmbau zum Ausdruck brachte: »Bekennen kann einer nur seinen Unglauben an etwas, seinen Zweifel.«⁵

⁵ Dürrenmatt, Turmbau, 228.

Eine ähnliche Reflexion hat vielleicht dazu geführt, dass in der französischen reformierten Kirche ein Glaubensbekenntnis ausformuliert wurde, das bei allen Grundaussagen des Glaubens ein »Trotz« einfügt:

»Wir glauben an Gott!
Trotz seines Schweigens und seines Geheimnisses
glauben wir, dass er lebendig ist.
Trotz des Übels und des Leidens
glauben wir, dass er die Welt für das Glück des Lebens erschaffen hat
Trotz der Grenzen unserer Vernunft und der Widerstände
unseres Herzens
glauben wir an Gott.

Wir glauben an Jesus Christus!
Trotz der Jahrhunderte, die uns von der Zeit trennen, in der er gekommen ist,
glauben wir an sein Wort.
Trotz unseres Unverständnisses und unserer Ablehnung
glauben wir an seine Auferstehung.
Trotz seiner Schwäche und seiner Armut
glauben wir an sein Reich.

Wir glauben an den heiligen Geist!
Trotz allen Anscheins
glauben wir, dass er die Kirche führt.
Trotz des Todes
glauben wir an das ewige Leben.
Trotz des Unwissens und des Unglaubens
glauben wir, dass das Reich Gottes allen verheissen ist.
Amen.«⁶

Wie bei Gianni Vattimo für die heutige Zeit »schwaches Denken« privilegiert wird, so könnte man auch die Glaubensgewissheit als eine »schwache Gewissheit« verstehen, die dem Zweifeln offen be-

⁶ Zitiert nach: H. Mottu (Hg., in Zusammenarbeit mit J. Cottin, D. Halter u. F. Moser), *Confessions de foi réformées contemporaines. Et quelques autres textes de sensibilité protestante*, Genf 2000, 157 (übers. P. Bühler).

Pierre Bühler

gegnet. Das hat die französische Schriftstellerin Sylvie Germain als die »Zerbrechlichkeit des Glaubens« angesprochen⁷:

»Der Glaube muss, um die Prüfung der Zeit zu ertragen, um durchzuhalten und zu wachsen, einen doppelten Empfang vollziehen: seiner eigenen Zerbrechlichkeit, verbunden mit der *conditio humana*, und der Zerbrechlichkeit Gottes, der von allem entledigt ist ausser seinem Sein, dessen reinen Lebensgeschmack er allen anbietet. Diese zwei Zerbrechlichkeiten müssen miteinander in einen Dialog kommen. Aus ihrem Bund entsteht die Freude, die breite, lebhafte Freude, und das Licht.«

Der Zweifel steht ein für die Zerbrechlichkeit des Glaubens, gegen alle Absicherungen und Fixierungen. Er ist Einübung der schwachen Gewissheit, etwa mit Hilfe des Zweifels. In diesem Sinne gilt dem matthäischen Kleinglauben ein entschiedenes Lob.

— Dr. Pierre Bühler ist Professor für Systematische Theologie, insbes. Hermeneutik und Fundamentalthologie am Institut für Hermeneutik und Religionsphilosophie an der Universität Zürich.

⁷ S. Germain, *Fragilité de la foi*, in: *Quatre actes de présence*, Paris, 2011, 63–79 (Zitat S. 78 ; übers. P. Bü.).

»Du sollst dir kein Bildnis machen«

Religiöse Themen bei Max Frisch

Matthias Zeindler

1. Ein religiöser, ein christlicher, ein theologischer Schriftsteller?

Ist Max Frisch ein religiöser, ein christlicher, ist er gar ein theologischer Schriftsteller? Einige neuere Publikationen können einen zu diesem Eindruck verleiten. Nur drei Beispiele: Peter von Matt schreibt in einem Essay über Frisch und Dürrenmatt, die Unterschiede zwischen den beiden Grossen der Schweizer Literatur hätten auch »ihre theologischen Aspekte«; bei Frisch sei es seine »Selbsterlösungslehre«.¹ Beatrice von Matt wird in ihrem schönen Buch »Mein Name ist Max Frisch« ausführlicher und ortet in Frischs Werk verschiedene Orte religiöser Erfahrung, so die Liebe, aber – überraschender vielleicht – auch das Meer, die Weite und Grenzenlosigkeit des Meeres. Sie weist nach, dass Max Frisch in gewissen Passagen das Meer unmissverständlich zu seinem Gott erklärt.² Und ein dritter bekannter Literaturkritiker, Andreas Isenschmid, berichtet in der *NZZ am Sonntag* ausführlich über den »theologische[n] Urantrieb« in Frischs Schreiben, und er scheut nicht davor zurück, von einem Abschnitt in *Stiller* zu behaupten, er gehöre »als Beispiel einer Theologie ohne Gott in jedes theologische Lesebuch«.³

Als Theologe freut einen so viel religiöse und theologische Sensibilität unter zeitgenössischen Literaturkritikern und -kritikerinnen. Selber würde man sich so etwas kaum trauen, aus Angst davor, der christlichen Vereinnahmung einer grossen Figur der Schweizer Literatur verdächtigt zu werden. Es gibt aber noch andere Gründe, die mich zögern lassen, Max Frisch zu schnell zum Gewährsmann für religiöse und christliche Gehalte zu machen. Da ist zunächst

¹ P. von Matt, Sprengmeister, in: *Der kleine Bund*, 10. Oktober 2009, 9.

² B. von Matt, *Mein Name ist Max Frisch. Begegnungen mit dem Autor und seinem Werk*, München 2011, 44.

³ A. Isenschmid, Seine Meisterschaft erlangte er erst nach sechzig, *NZZ am Sonntag*, 30. Januar 2011, Beilage, 14.

sein Begräbnis. Die Totenfeier für Max Frisch fand auf seinen eigenen Wunsch zwar in einer Zürcher Kirche, in St. Peter, statt, aber ohne Pfarrer, ohne Segen, ohne Amen. Hugo Loetscher berichtet allerdings, dass Frisch die Feier zunächst im noch repräsentativeren Grossmünster geplant habe, wo man sie aber abgelehnt habe – Zwingli's Kirche sei »keine Mehrzweckhalle«. ⁴ So oder so: eine Kirche. Ein religiöser Kontext, aber keine religiöse Sprache und keine christlichen Zeichen. In diesem Arrangement steckt eine ordentliche Ambivalenz, sicher aber muss man es zunächst als deutliches Zeichen der Abgrenzung ernstnehmen.

Ich bin der Meinung, dass sich diese Ambivalenz bei deutlicher Abgrenzung auch im Spätwerk von Max Frisch des öftern wiederholt. In diesem Spätwerk tritt das Religiöse weitgehend zurück. Weitgehend, aber eben nicht ganz. Nehmen wir das Stück *Triptychon* von 1978. Thema ist der Tod, der Tod als Abschluss von Lebensmöglichkeiten und als Verendgültigung des Gelebten. Eine religiöse Thematisierung des Todes sucht man in diesem Stück vergeblich. Ausser vermutlich an einer Stelle – präzise in der Mitte des Stücks und an Ostern, erklingt Glockengeläut und ein gregorianisches *Tu Deum*. Genau an der Stelle, wo der Tod auch in seiner religiösen Dimension thematisch werden müsste, nimmt Frisch die Sprache zurück und überlässt einem anderen Medium das Wort. Es wäre zuviel gesagt, hier von einer religiösen Aussage zum Tod zu sprechen. Aber es wäre ebenso zuviel gesagt, würde man behaupten, Frisch schliesse eine religiöse Aussage zum Tod aus.

Weitere Beispiele, als erstes die Erzählung *Montauk* von 1975. Frisch erzählt von Tagen mit seiner Freundin Lynn, er hält Rückblick auf sein Leben und setzt sich mit dem Älterwerden auseinander. Wieder fehlt Religiöses. Ausser an einer Stelle, wo Lynn ihn fragt: »Do you believe?« (glaubst du) – die Frage bleibt unbeantwortet. In der grossartigen Erzählung *Der Mensch erscheint im Holozän* (1979) wird der geistige Zerfall eines alternden Mannes in einem durch Unwetter von der Umwelt abgeschnittenen Tal geschildert. Ein Satz lautet: »Ob es Gott gibt, wenn es einmal kein menschliches Hirn mehr gibt, das sich eine Schöpfung ohne Schöpfer nicht denken kann, fragt sich Herr Geiser.« ⁵ Mehr als die Frage wird nicht notiert. Und im dritten Tagebuch, erst letztes Jahr erschienen, zum literarischen Werk seines Freundes, des sterbenden Juristen Peter Noll: »Meine

⁴ H. Loetscher, *Lesen statt Klettern. Aufsätze zur literarischen Schweiz*, Zürich 2003, 251f.

⁵ *Der Mensch erscheint im Holozän*, Frankfurt a.M. 1979, 17.

Angst vor Religiosität.«⁶ Das Thema taucht auf, der Autor bleibt aber höchst zurückhaltend.

Immer wieder stösst man beim späten Frisch aber auch auf überraschende Stellen. Ich möchte hier zwei Fragen aus Fragebögen im *Tagebuch 1966–1971* erwähnen. Im Fragebogen zum Thema Humor lesen wir: »Gesetzt den Fall, Sie glauben an Gott: kennen Sie ein Anzeichen dafür, dass er Humor hat?«⁷ Und im Fragebogen zum Thema Eigentum: »Was gefällt Ihnen am Neuen Testament?«⁸ – eine Frage, die im Zusammenhang gerade mit dem Eigentum an Hintergründigkeit kaum zu überbieten ist.

Alles in allem lässt sich vom späten Frisch kaum sagen, er sei ein religiöser, ein christlicher oder ein theologischer Schriftsteller. Am angemessensten versteht man ihn als Agnostiker, in dessen Horizont religiöse Fragen vorkommen, ohne dass er sich dazu positiv äussern könnte. Wenn er sich äussert, dann am ehesten im Modus der Frage oder der bewussten Leerstelle.

Anders stellt sich die Sache dar im frühen und mittleren Werk von Max Frisch. Hier ist es angebracht, von eigentlichen religiösen Themen zu sprechen, welche in den betreffenden Texten eine bestimmende Rolle spielen. Ich möchte auf drei solche Themen etwas ausführlicher eingehen. Ich tue dies nicht als Germanist, sondern als Theologe. Also zum einen als literaturwissenschaftlicher Dilettant, zum anderen mit einem speziellen Augenmerk gerade auf die religiösen Dimensionen in den besagten Texten. Beginnen wir mit einem ausgesprochenen Frühwerk.

2. Antwort aus der Stille

Max Frischs zweite Buchpublikation erscheint 1937 unter dem Titel *Antwort aus der Stille. Eine Erzählung aus den Bergen*. In späteren Jahren scheint der Autor Vorbehalte gegen dieses kleine Buch entwickelt zu haben, er hat es jedenfalls nicht in die in den 70er Jahren erscheinende Ausgabe seiner *Gesammelten Werke* aufgenommen. Erst 2009 ist es wieder neu aufgelegt worden.⁹

Die erzählte Geschichte ist einfach, fast parabelhaft: Ein junger Mann entschliesst sich in einer Lebenskrise zu einer lebensgefährlichen Erstdurchsteigung eines Bergrates. Im Zusammenhang mit die-

⁶ Entwürfe zu einem dritten Tagebuch, Frankfurt a.M. 2010, 114.

⁷ GW 6, 203

⁸ A.a.O., 377.

⁹ Frankfurt a.M. 2009. Seitenzahlen im Text.

ser Tour kommt es auch zu einer kurzen, heftigen Liebesbeziehung zu einer Frau. Bei seinem Versuch entgeht der Mann nur ganz knapp dem Tod und kehrt ohne seinen rechten Arm zurück. Innerlich aber hat er sich gewandelt, er hat seine Krise überwunden und eine neue Perspektive auf sein Leben gewonnen.

Zentral geht es in dem Buch um zwei Einstellungen zum Leben. Ausführlich wird in den Reflexionen und Gesprächen vor der entscheidenden Bergtour die Haltung geschildert, welche den jungen Mann – erst ganz gegen Ende erfährt man seinen Namen: Balz – in die Krise geführt hat. Sein bisheriges Leben beurteilt er so:

»Da erkennt man keinen klaren Ablauf und keinen roten Faden, da zerrinnt es einfach, ohne Abschnitt und ohne Tat, die Leidenschaft zerrinnt in eine Stimmung, und auch die Entschlüsse sind wie Sand, der leise durch die Finger rinnt, immer wieder nimmt man eine neue Handvoll, und wenn man sie aufmacht, ist wieder nichts darin geblieben, man ist verzweifelt; und auch das zerrinnt, wie die Hoffnung und der Jubel und der Schmerz und alles, wie das ganze Leben.« (47)

Man fühlt sich an den Prediger Salomo erinnert – alles ist eitel und ein Haschen nach Wind. Es ist die Frage nach dem wirklichen, dem wahren Leben, welche den jungen Frisch hier umtreibt – und übrigens noch durch Jahrzehnte umtreiben wird. Er stellt fest, wie leer doch ist, was wir gewöhnlich als Leben bezeichnen.

»Und was nichts anderes sei, sagt er, als ein Kette von verlorenen Tagen, die immer hinter ihren Plänen zurückbleiben; Wochen und Jahre vergehen, und man verstünde es nicht, oft meine man, es sei alles nur ein einziger Tag, ein grosser Alltag, der immer der gleiche ist: wenn man sich auszieht und die Zähne putzt, wie gestern und schon seit Jahren, und wenn man noch eine Weile auf dem Bettrand sitzt und wieder den Wecker aufdreht, langsam und mit der unleugbaren Einsicht, dass man wieder nichts erfüllt hat, wie gestern und schon seit Jahren.« (81)

Und sein Fazit lautet:

»Nein! sagt er nur und schüttelt den Kopf: das sei es ja eben, dann wolle er schon lieber nicht leben, so nicht, als gewöhnlicher Mensch nie und nimmer!« (83)

Es ist das bürgerliche, das alltägliche, das verzettelte und fragmentierte Leben, welches Frischs Protagonist verabscheut, das für ihn den Tod schon im Leben bedeutet. Und der Weg auf den Berg, die

gefährliche Herausforderung ist natürlich der Gegenentwurf dazu, die Realisierung des nicht gewöhnlichen, des intensiven, des erfüllten Lebens. So fragt der junge Bergsteiger seine Geliebte einmal unvermittelt:

»Ob sie denn mitkommen würde? Einfach mitkommen, auf und davon, über alle Berge? [...] In irgendein Land, sagt er, wo es keinen Alltag gebe, wo man keinen Menschen kenne, wo man wirklich leben könnte, ohne Bindung und ohne Rücksicht, ohne alles, was nicht dazu gehört, ein wirkliches Leben, ein Leben ohne Gewöhnung, ein Leben voll Erlebnis, ein Leben, wie es unsere Sehnsucht kennt, ein neues und anderes, ein lebenswertes Leben -!« (96)

Die Suche nach dem wahren Leben scheitert, endet haarscharf vor dem Tod. Und wird darin doch gerade zur Wende zu einem wahren Leben. Freilich zu einer anderen Wahrheit, als sie der junge Mann intendiert hat. Denn als wahres Leben erschliesst sich ihm mit einem Male gerade das verachtete, das gewöhnliche Leben. Dasjenige, das er doch hinter sich lassen wollte. Nicht der waghalsige Weg auf den Gipfel führt ihn am Ende ins Leben. Sondern der Abstieg ins Tal. Das Bild dieses Weges ins Tal gerät Frisch zum berausenden Hymnus:

»Ein neuer und klarer Morgen wird aufgehen, ein gläsernes Leuchten, eine silberne und blitzende Glut, wenn die Sonne wieder über die stummen Berge steigt und über die Täler, wo es grüne Matten gibt und Wälder, die nach Harz und Schwämmen duften, und immer tiefer wird man steigen, an den ersten Hütten vorbei, wo die schwarzen Ziegen bimmeln und wo auch wieder Blumen sind, die im Morgentau glitzern, und wieder wird es ein blauer und nicht allzu warmer Tag sein, ein zarter und goldener Tag, als ob nichts geschehen sei, ein stilles und friedliches Tal, wo man durch Dörfer kommt und wieder Menschen sieht, die dich grüssen, wo die Frauen am hölzernen Brunnentrog waschen, wo alles tätig ist, und an den Hängen draussen werden die Männer stehen und den Roggen schneiden, der inzwischen reif geworden ist, mit schwingenden und leise singenden Sensen -« (145)

Und so ist der letzte Satz der Erzählung ein grosses Ja:

»Dass es ein unsagbar ernstes Glück ist, leben zu dürfen, und dass wohl nirgends die Leere sein kann, wo dies Gefühl auch nur einmal wirklich errungen worden ist, dies Gefühl der Gnade und des Dankes.« (Ebd.)

» ... der Gnade und des Dankes«: das sind theologisch hochgradig gefüllte Wörter. Wir kommen damit zu den theologischen Dimensionen der *Antwort aus der Stille*.¹⁰ Der gesamte Gang dieser Erzählung wird begleitet durch einen Bogen von ausdrücklich religiösen Aussagen, und ich bin der Meinung, man kann die Bedeutung dieser Aussagen nicht überschätzen. So erlebt der Bergsteiger die Gebirgswelt als »Gottes steile und silberne Handschrift« (35), als »namenlose Stille, die vielleicht Gott oder das Nichts ist« (36). Die Berge sind für ihn nicht eindeutig als Fingerabdruck Gottes lesbar, wie das unsere moderne Naturromantik so gerne hat. Indem Gott sich in ihnen äussert, entzieht er sich auch, wird er fremd und fraglich. Auch sonst begegnet Gott nicht als gütig-väterlicher Gott. Der Mensch muss etwas tun, heisst es später, nicht »einfach dasitzen und ins Leere schauen und nachdenken, was Gott, in seiner unergründlichen Langeweile, vielleicht mit dem Menschen gemeint hat« (42f.). Ein anderes Bild für das Leben sieht so aus: Das Leben ein Zirkus, alles rennt im Kreis, in der Mitte »der liebe Gott, der uns mit hundert Leidenschaften peitscht, damit sein Spass nicht ausstirbt, und der lach[t] sich den Bauch voll« (50). Und gegen Ende des Buches reisst die Bergwelt nochmals eine erschreckende Sicht auf Gott auf, in einer einsamen Bergnacht, in der es ist, »als zeige Gott ein anderes Antlitz [...], ein wahres Antlitz vielleicht, das nichts von Menschen weiss und ohne Erbarmen scheint, ohne Gnade gegen das Leben, so stumm und starr, so steinern und fremd« (128).

Wie gesagt, kein gütig-väterlicher Gott wird in diesen Sätzen gezeichnet. Ein fremder Gott vielmehr, ein kalter, selbstgenügsamer Gott, der sich ob der Welt langweilt, sie gar verhöhnt, auf den wir uns jedenfalls nicht verlassen und an dem wir uns nicht orientieren können. Diese Vorstellung von Gott hat aber im Erzählganzen ihre Konsequenz. Denn im Bild des kalten, gnadenlosen Gottes spiegelt sich sehr genau die Kälte des Lebensentwurfes des Protagonisten: der einsame Zwang, ein aussergewöhnliches Leben um jeden Preis aus eigener Kraft zu realisieren. Das religiöse Erleben des jungen Mannes entspricht seiner Selbsterfahrung, seine Theologie seiner Anthropologie. Wenn dies richtig ist, dann müsste sich seine Wandlung auch in einer Wandlung seines Gottesbildes zeigen. Das ist tatsächlich der Fall, wenn auch in sehr verhaltender Weise, und zwar in dem bereits zitierten Schlusssatz. Wo Balz das Leben vorher als Möglichkeit erfahren hat, die es unbedingt zu ergreifen gilt, so erschliesst es sich ihm nun als Gabe, als Geschenk. Und dem Geschenk begegnet man

¹⁰ Eine Untersuchung des Wortes »Gnade« in Frischs Werk wäre ausserordentlich ergiebig.

nicht mehr mit der vorher mehrmals erwähnten »männlichen Tat« – man begegnet ihr mit Dank und im Bewusstsein, dass Leben Gnade ist.

Woher unser junger Mann dies übrigens weiss? Es kann sich bei dieser Erfahrung nur um die Antwort aus der Stille handeln, die im Titel genannt wird. Ob man Frisch theologisch überfrachtet, wenn man sie als das interpretiert, was in religiöser Terminologie Offenbarung heisst? Dabei muss man darauf achten, wo sich bei Frisch der Ort dieser Offenbarung befindet. Denn natürlich ist es die Bergwelt. Genau gesehen ist es aber das Scheitern, das in dieser Erzählung in der Bergwelt stattfindet, aber auch anderswo stattfinden könnte. Im Scheitern seines Lebensplans wird dem Bergsteiger die Wahrheit offenbar. Drei Nächte war er übrigens verschollen. Ob man aus dieser Zeitangabe einen Hinweis auf die Auferstehung herauslesen kann, lasse ich als Frage stehen.

3. »Du sollst dir kein Bildnis machen ...«

Wir kommen zu einem weiteren religiösen, ja, zu einem christlichen Thema in Max Frischs Werk: zu seiner spezifischen Interpretation des Bilderverbots. Es gibt kaum jemanden, dem diese Thematik bei Frisch nicht geläufig ist. Ich möchte es deshalb an diesem Punkt bei einigen Bemerkungen bewenden lassen.

Im *Tagebuch 1946–1949* findet sich ein Text, den Pfarrerinnen und Pfarrer sehr gerne bei Hochzeiten lesen:

»Es ist bemerkenswert, dass wir gerade von dem Menschen, den wir lieben, am mindesten aussagen können, wie er sei. Wir lieben ihn einfach. Eben darin besteht ja die Liebe, das Wunderbare an der Liebe, dass sie uns in der Schweben des Lebendigen hält, in der Bereitschaft, einem Menschen zu folgen in allen seinen möglichen Entfaltungen. [...] Die Liebe befreit aus jeglichem Bildnis. Das ist das Erregende, das Abenteuerliche, das eigentlich Spannende, dass wir mit den Menschen, die wir lieben, nicht fertigwerden: weil wir sie lieben; solange wir sie lieben.«¹¹

Wenige Seiten nach dieser Passage beginnt eine Prosaskizze unter dem Titel *Der andorranische Jude*, und an deren Ende finden wir folgende Sätze:

¹¹ GW II, 369.

»Du sollst Dir kein Bildnis machen, heisst es, von Gott. Es dürfte auch in diesem Sinne gelten: Gott als das Lebendige in jedem Menschen, das, was nicht erfassbar ist. Es ist eine Versündigung, die wir, so wie sie an uns begangen wird, fast ohne Unterlass wieder begehen – Ausgenommen wenn wir lieben.«¹²

Der andorranische Jude ist eine von zahlreichen Skizzen später ausgearbeiteter Werke in den ersten von Frischs Tagebüchern; diese Skizze fand ihre endgültige Gestalt bekanntlich später im Theaterstück *Andorra*, einer Parabel, in welcher ein junger Mann, Andri, von einer Dorfbevölkerung für einen Juden gehalten wird, immer eindeutiger für einen Juden, bis er selbst bei sich alle möglichen Merkmale eines Juden feststellt. Nachdem Andri umgebracht worden ist, stellt sich heraus, dass er kein Jude war, sondern ein uneheliches Kind seines Vaters, des Lehrers. Zwischen den Szenen treten die Personen des Stücks einzeln gleichsam in den Gerichtsstand und äussern sich im Rückblick. Der Pater bezieht in seinem Auftritt das Problem ausdrücklich auf das Bilderverbot. Er kniet dabei:

»Du sollst dir kein Bildnis machen von Gott, deinem Herrn, und nicht von den Menschen, die seine Geschöpfe sind. Auch ich bin schuldig geworden damals. Ich wollte ihm mit Liebe begegnen, als ich gesprochen habe mit ihm. Auch ich habe mir ein Bildnis gemacht von ihm, auch ich habe ihn gefesselt, auch ich habe ihn an den Pfahl gebracht.«¹³

Wir begegnen dem Zusammenhang von Bilderverbot und Liebe in Frischs Werk an zahlreichen Stellen. Fragen kann man nun, ob es sich bei ihm dabei wirklich noch um eine religiöse Thematik handelt. Unbestritten, Frisch bezieht sich auf einen klassisch religiösen Bestand aus der biblischen Tradition, auf eines der zehn Gebote. Gleichzeitig gibt er an, dass er dieses Gebot ausdrücklich aus einem religiösen in einen zwischenmenschlichen Kontext transferiert – »Gott als das Lebendige in jedem Menschen«. Verliert das Gebot damit seinen theologischen Gehalt, geht es in seiner zwischenmenschlichen Geltung auf? Ist, wenn Frisch vom Göttlichen spricht, dieses mithin bloss noch metaphorisch zu verstehen?

Ich würde hier vor einer zu eindeutigen Antwort warnen. Zum einen habe ich nicht den Eindruck, dass sich die Frage an Frischs Werk eindeutig entscheiden lässt. Zum andern gibt es aber auch gute

¹² A.a.O., 374.

¹³ GW IV, 509.

theologische Gründe, sie offenzulassen. Denn natürlich spricht das zweite Gebot im Alten Testament ausdrücklich davon, dass man sich von Gott kein Kultbild anfertigen soll. Und natürlich findet sich eine Übertragung des Bilderverbots auf den Menschen in der Bibel nicht. Wohl aber wird der Mensch im ersten Kapitel der Bibel als Bild Gottes bezeichnet: »Und Gott sprach: Lasst uns Menschen machen nach unserem Bild, uns ähnlich« (Gen 1,26). Diese Gottebenbildlichkeit des Menschen macht ihn zwar nicht göttlich, sie begründet aber seine unbedingte, unantastbare Würde als Geschöpf. Und kraft dieser Würde ist der Mensch berechtigt, nicht eingeschlossen zu werden in das Korsett eines Bildes, das wir uns voneinander machen. Es ist Teil seiner Freiheit, mehr zu sein als die Bilder von ihm. Es ist diese theologische Dimension menschlicher Würde, welche Max Frisch mit seinem Bezug auf das Bilderverbot festhält. Sie wäre anders als so nicht ausdrückbar und ist deshalb in der Tat ein religiöses Thema in seinem Werk.

4. Auferstehung im Roman »Stiller«

An letzter Stelle möchte ich auf Max Frischs grossen Roman *Stiller* eingehen. Ich halte dieses Buch für einen, wenn nicht *den* Höhepunkt in Frischs Schaffen. *Stiller* ist nicht zuletzt im Blick auf die Auseinandersetzung mit religiösen Fragen ein Höhepunkt im Werk von Frisch.

Ganz kurz zum Inhalt: Der Roman hat einen der berühmtesten ersten Sätze: »Ich bin nicht Stiller.« Damit ist das Programm des Buches angegeben – der Ich-Erzähler ist bei der Einreise in die Schweiz gefangen genommen und wegen eines Spionageverdachts eingekerkert worden. Die Behörden gehen davon aus, dass er der seit sechs Jahren verschollene Bildhauer Anatol Stiller ist. Was der Erzähler konsequent bestreitet, obwohl man es ihm mit immer eindeutigeren Beweisen nachweist. Am Ende wird er vom Gericht dazu verurteilt, Stiller zu sein. Gleichgewichtig neben dieser Identitätsproblematik steht der Bericht über Stillers Ehe, wobei die beiden Themen eng verbunden sind. Das Ganze wird von einer Vielzahl von anderen Geschichten und Reflexionen unterbrochen, die aber alle die Thematik variieren, spiegeln oder erläutern; dazu gehört nicht zuletzt eine beissende Kritik an der real existierenden Schweiz. Damit ist *Stiller* ein ungemein reicher, komplexer und vor allem auch sprachlich grosser Roman, der ohne Zweifel zu den wichtigsten der Literatur im 20. Jahrhundert gehört.

Von Religiösem handeln dabei verschiedene Stellen, unter anderem bringt Stillers Frau Julika ebenfalls einmal den Bezug zum Bilderverbot ins Spiel. Auch liest Stiller in seiner Gefängniszelle regelmässig die Bibel. Aber Gott taucht bei ihm stets nur in der Form des Zweifelns und des Fragens auf. In konzentrierter Form geht es um die Gottesfrage im zweiten, kurzen zweiten Teil des Romans, dem Nachwort des Staatsanwalts, der zu diesem Zeitpunkt schon während längerer Zeit auch Stillers Freund ist. Rolf erweist sich in diesem Teil des Buches als religiöser Mensch, als derjenige, der Gott immer wieder in direkter Weise anspricht. Dass Rolf diesen Gott Stiller »katechetisch anzudemonstrieren sucht«, wie der Theologe Christoph Gellner behauptet, halte ich für dem Text völlig unangemessen.¹⁴ Der Staatsanwalt vertritt im Romanganz eine ernstzunehmende Stimme, welcher gegenüber weder der Autor noch Stiller selbst eindeutig Stellung nehmen. Rolf spricht weder für Max Frisch noch für Anatol Stiller, er spricht aber für eine Position, die ins Geflecht der unterschiedlichen Stimmen dieses Buches unveräusserlich hineingehört.

Der Schlussteil dreht sich auf der einen Seite nochmals betont um die Frage, wie ein Mensch sich als der annehmen kann, der er nun mal ist. Das war ja der grosse Konflikt, den Stiller im Gefängnis mit den Behörden und mit seiner Umwelt ausgefochten hatte. Dieser Kampf ist zum Zeitpunkt des Nachworts abgeschlossen. Stiller ist nun frei, er lebt mit seiner Frau in einem kleinen Haus am Genfersee. Es ist ihm, so sein Staatsanwalt, gelungen, sich selbst anzunehmen. Offen bleibt für den Juristen und Freund die Frage, auf welche Weise man mit seiner Selbstannahme leben kann. Für ihn ist klar: »Es wird nie möglich sein ohne die Gewissheit, dass unser Leben von einer übermenschlichen Instanz gerichtet wird, ohne wenigstens die leidenschaftliche Hoffnung, dass es diese Instanz gebe.« Er fügt hinzu: »Stiller kam spät dazu. Kam er dazu?«¹⁵ Was will der Staatsanwalt mit dem Satz von der notwendigen äusseren Instanz sagen? Er spricht hier eine tiefe Einsicht aus, die insbesondere in der Reformation starkgemacht worden ist. Die Einsicht nämlich, dass wir als Menschen das Ja zu uns selbst nicht selber verbürgen können. Unser Ja zu uns bleibt immer unter der Frage, ob es denn berechtigt sei, ob es der Wirklichkeit entspreche. Allein Gottes Ja zu uns setzt

¹⁴ »Sind wir schon dadurch, dass wir geboren worden sind, schuldig?« Biblisch-religiöse Urfragen im Werk des reformierten Bilderkritikers Max Frisch, in: J. Badewien / H. Schmidt-Bergmann (Hg.), »Jedes Wort ist falsch und wahr«. Max Frisch neu gelesen. Karlsruhe 2008, 112–138.123.

¹⁵ GW III, 751. Seitenzahlen im folgenden im Text.

diese Frage ausser Kraft, nimmt ihr jeden Zweifel. Andernfalls gleichen wir dem Baron Münchhausen, der sich – und sein Pferd – am eigenen Zopf aus dem Sumpf gezogen hat. Unser Ja zu uns trägt erst, wenn es von Gottes Ja getragen wird.

Stillers Probleme sind mit seiner Selbstannahme freilich noch nicht gelöst. Darum geht es in der zweiten Hälfte des Schlussabschnittes. Denn nicht nur sich selbst hatte er bisher nicht angenommen, auch seine Frau hatte er bislang nicht als den Menschen gelten lassen können, der sie wirklich war. Die Dramatik dieser Verfehlung treibt die letzten Seiten des Romans an. Der Staatsanwalt Rolf und seine Frau sind zum zweiten Mal bei Stiller zu Besuch. Unvermittelt – und zu Stillers grösster Bestürzung – rückt Frau Julika Stiller mit lebensbedrohlichem Lungenkrebs ins Spital ein. Zur Deutung der religiösen Dimension dieser Passagen ist es entscheidend wichtig, dass die letzten Tage und Stunden des Romans am Osterwochenende stattfinden. Darauf wird mehrmals hingewiesen. Ostern: Das Fest der Auferweckung Christi. In diesem Horizont wollen die abschliessenden Gespräche zwischen Stiller und seinem Freund gelesen werden.

In der Nacht von Ostern auf Ostermontag, früh um eins, trifft Rolf in dessen Wohnzimmer auf den schon stark angetrunkenen Stiller. Stiller ist in einem elenden Zustand. Plötzlich bricht es aus ihm heraus: »Rolf – ich kann einen Menschen töten, aber ich kann ihn nicht wieder auferwecken ...« (762) Sie kann von mir nichts mehr annehmen, sagt er. »Lass mich«, hört er von ihr. Und fragt dann: »Warum habe ich diese Frau nie gefunden? Nie! Nicht einen Tag lang, Rolf, nicht eine Stunde lang in dieser ganzen Zeit. Nie!« (763) Rolf fragt Stiller zurück, was er denn von seiner Frau und sich erwartet habe. Ob er eine Verwandlung erwartet habe. Und hält dann dagegen:

»Manchmal könnte man fast meinen, du hältst dich für einen Zauberer, der diese Frau Julika in ihr Gegenteil verzaubern kann. [...] Auferwecken! Dein alter lieber Unsinn, Stiller, du gestattest, dass ich es dir sage: dein mörderischer Hochmut – Du als Erlöser eurer selbst!« (764)

Hier kommt sie, die Auferweckung, der österliche Akt. Aber nicht als Tat Gottes, sondern als angemassete Tat eines Menschen.

Rolf verdeutlicht nochmals, was er meint. Er hält Stiller vor, dass er seine Wichtigkeit für seine Frau überschätze. Stiller stutzt, und er antwortet ihm:

»Ja, diese Frau hat dich nie zu ihrer Lebensaufgabe gemacht. Nur du hast so etwas aus ihr gemacht, glaube ich, von allem

Anfang an. Du als ihr Erlöser, ich sagte es schon, du wolltest es sein, der ihr das Leben gibt und die Freude. Du! In diesem Sinn hast du sie geliebt, gewiss, bis zum eignen Verbluten. Sie als dein Geschöpf.« (765)

Hier liegt die Hybris von Stiller, in diesem Wunsch, durch seine Liebe seine Frau zu verändern. Der Autor ihres Glücks zu sein und damit ihr eigentlicher Schöpfer. Vergessen wir nicht Stillers Beruf, Bildhauer. Das ist sein Verständnis von Liebe: einen Menschen nach seinem Willen zu formen. Mit diesem Wunsch verfehlt er seine Frau, sich selbst und die Liebe. Stiller möchte mit seiner Liebe seine Frau »auferwecken«, sie neu machen. Gerade dieses Bedingungsverhältnis muss aber aufgelöst werden, soll die Liebe zwischen diesen beiden Menschen eine Chance haben.

Stiller bohrt in immer neuen Anläufen, wie Rolf sich denn das Zusammenleben zwischen Julika und ihm unter diesen neuen Bedingungen vorstelle. Darauf Rolf:

»Es gibt keine Änderung, ihr lebt miteinander, du mit deiner Arbeit da unten im Souterrain, sie mit ihrer halben Lunge, so Gott will, und der einzige Unterschied: ihr foltert euch nicht mehr Tag für Tag mit dieser irren Erwartung, dass wir einen Menschen verwandeln können, einen anderen und uns selbst, mit dieser hochmütigen Hoffnungslosigkeit [...] Ganz praktisch: Ihr lernt beten für einander.« (772)

Diesen letzten Satz kann man ganz präzise theologisch verstehen. Es geht in ihm keineswegs einfach um Erbaulichkeit. Zu beten für-einander, das ist der eigentliche Gegenentwurf zum Versuch, den anderen Menschen gemäss den eigenen Vorstellungen umzubauen. Indem wir für einen Menschen beten, geben wir ihn aus unserer eigenen Hand. Wir geben ihn frei. Und wir geben ihn derart frei, dass wir ihn in die Hand eines anderen, eines Grösseren geben. Aus dem Unser Vater wissen wir, all unser Beten muss unter dem Vorbehalt »Dein Wille geschehe« erfolgen. Indem wir für einen andern Menschen beten, verzichten wir darauf, unseren eigenen Willen zum Massstab dieses Menschen zu machen. Im Gebet geben wir einen Menschen frei – darum ist das Gebet ein tiefer Ausdruck für die Liebe. Stiller wehrt sich nicht gegen dieses Votum seines Freundes. Er fügt lediglich an: »Beten will gekonnt sein!« (ebd.) Daraufhin schweigt er.

Am Tag darauf begibt sich Rolf ins Spital, wo er vom Tod Julikas erfährt. An ihrem Totenbett erfasst er nochmals die tiefe Lebensproblematik seines Freundes:

»plötzlich hatte ich das ungeheure Gefühl, Stiller hätte sie von Anfang an nur als Tote gesehen, zum ersten Mal auch das tiefe, unbedingte, von keinem menschlichen Wort zu tilgende Bewusstsein seiner Versündigung.« (779)

Nochmals: Versündigung geschieht da, wo wir annehmen, ein Mensch komme erst durch uns zum Leben, sei ohne uns tot. Wir müssten ihn – und sei es durch unser Edelstes, unsere Liebe – verändern, zu einem wahren Menschen machen. Wo wir einen Menschen aber annehmen, sehen wir ihn als einen, der ohne uns, vor unserem Tun, schon lebt. Der sein Leben also von anderswo her als von uns bekommen hat. Hier wird nun der österliche Hintergrund des Romanendes sprechend: Auferweckung zum Leben steht *uns* nicht zu, sie wird uns gewährt. Auferstehung, Zum-Leben-Kommen geschieht, wo wir dies erfassen. Und wo wir es für uns und die Menschen neben uns gelten lassen.

Wir haben es hier, bei Max Frisch, mit einem Versuch zu tun, die Auferstehungsthematik im Bezug auf das Diesseits zu reformulieren. Und für Frisch heisst das insbesondere: sie im Bezug auf die menschlichen Beziehungen zu reformulieren. Wir kennen diesen Gedanken schon von seiner Umformulierung des Bilderverbots her. Wie für Frisch das 2. Gebot erfüllt wird durch die Liebe, die sich vom Nächsten kein Bildnis macht, so erfüllt sich für ihn auch die Auferstehung in der Liebe, die einen Menschen annimmt, wie er ist. Wobei man auch hier nicht sagen können, Frisch habe dadurch die Auferstehung säkularisiert und betreibe so eine streng horizontale Hermeneutik. Vielmehr ist sein Roman darin ganz klar, dass menschliche Liebe es nicht ist, welche das Annehmen meiner selbst und des andern bewerkstelligt. Nein, menschliche Liebe – und das ist nun ein durch und durch theologischer Gedanke –, menschliche Liebe ist nichts anderes als die tätige Anerkennung der Tatsache, dass der andere und ich selbst von Gott schon angenommen sind. Eine Interpretation von »Stiller«, welche diese Dimension nicht einbezieht, vermag m.M. den Roman nicht in seiner Tiefe auszuschöpfen.

5. Schluss

Zum Schluss nochmals die Frage, ob Max Frisch ein religiöser, ein christlicher Schriftsteller sei. Die erste Antwort muss ohne Zweifel lauten: Nein. Nicht nur wegen seiner eingestanden Angst vor dem Religiösen, sondern vor allem deshalb, weil in seinem Werk andere Themen zentral sind.

Aber – und das ist die zweite Antwort – einige seiner Themen behandelt Frisch in seinem Werk auch unter einer religiösen Perspektive. Ich habe das am Werk bis zu *Stiller* zu zeigen versucht. Und es ist für eine Deutung dieses Werks nicht gut, wenn man diese Dimension vernachlässigt.¹⁶

Nach *Stiller* verstärkt sich bei Frisch die Skepsis. Die Leerstellen in seinen Texten werden grösser, allgemein und besonders in Sachen Religion. Die Fragen bleiben, die Antworten werden aber leiser und am Ende ganz zurückgehalten. So kann man vielleicht auch das Begräbnis von Max Frisch deuten: als eine Frage ohne Antwort. Nicht zuletzt darin besteht bis heute die Modernität Max Frischs.

— Dr. Matthias Zeindler ist Titularprofessor für systematische Theologie an der Theologischen Fakultät der Universität Bern.

¹⁶ J. Bauke-Ruegg vertritt die Auffassung, dass die Literaturwissenschaft »je länger je mehr auf die Tätigkeit der Theologie angewiesen« ist. Sein Argument: Literatur – und besonders auch Gegenwartsliteratur – hat in vielen Fällen eine religiöse bzw. theologische Dimension, die zu entschlüsseln in einer zunehmend religiös analphabetischen Gesellschaft immer weniger Lesende in der Lage sind. Auch bei Literaturwissenschaftlerinnen und -wissenschaftlern kann eine entsprechende Kenntnis nicht mehr selbstverständlich vorausgesetzt werden. »Insofern die Auslegung literarischer Texte als eigentliche Aufgabe der literaturwissenschaftlichen Arbeit angesehen wird, ist die kritisch-rationale Arbeit der Theologie, die expliziert, dass literarische Texte theologische Fragestellungen, Motive, Vorstellungen und Formen aufgreifen und wie sie sie aufgreifen, von unmittelbarer literaturwissenschaftlicher Relevanz« (Theologische Poetik und literarische Theologie? Systematisch-theologische Streifzüge, Zürich 2004, 593f.). Die hier vorgelegte Interpretation von *Stiller* bestätigt Baukes These. In negativer Weise wird sie bestätigt durch die Tatsache, dass besonders die außerstellungstheologischen Aspekte in Frischs Roman bisher von der Literaturwissenschaft nicht wahrgenommen wurden – obwohl sie nur schwer zu übersehen sind.

Die Erinnerungen des Leonard S.

Zum performativen Zweifel in Christopher Nolans *Memento*

Hartmut von Sass

für Hannah F.

I.

Ärgerlich, traurig oder beunruhigt zu werden und nicht zu wissen weshalb, kann unangenehm sein. Sich nicht erinnern können, jemanden vergessen zu wollen, mag tragisch erscheinen. Sich vieles merken zu müssen ohne inneren Kompass für neue Evidenzen, ist existentiell verheerend. Literatur und Kino unternehmen immer wieder gefährliche Expeditionen in die Randgebiete des Bewusstseins, die sich im Verlauf der Inszenierung als meist gar nicht so marginal erweisen, sondern zuweilen als Spurenelemente des allzu Gewöhnlichen präsentiert werden; denn Vergessen ist ebenso menschlich wie ihr subtileres Geschwister, die Verdrängung; und Lücken, Sprünge oder Risse im Erinnern bleiben ebenso vertraut wie die Weisen ihrer Frakturen, die in Traum und Halluzination oder gar als irreversible Erosion bei Demenz, Alzheimer und Senilität um sich greifen.

Doch das belletristisch-cineastische Interesse am Geistigen samt all seiner zunehmenden Bedrohungen sollte nicht demographisch im Verweis auf die rapide alternde Gesellschaft gerechtfertigt werden. Vornehmlich handelt es sich um eine spätmoderne Faszination am Morbiden, um eine variantenreich deklinierende Fokussierung *ex negativo* als schärfender Spiegel des angeblich Gesunden. Jetzt geht es nicht mehr um klare und distinkte Ideen einer denkenden Substanz, sondern um ihre Fehlritte, ihre List gegen sich selbst, ihre weissen Flecken in der denkend orientierenden Topographie. Nach der religiösen Verinnerlichung im Zuge der Reformation, der Promovierung der *res cogitationes* im frühneuzeitlichen Diskurs und schliesslich all den revolutionären Abtragungen eines allzu ungebrochenen Vernunftglaubens folgt nun der phänomenologische Widerpart einer wahrhaften Dialektik der Aufklärung: die Konzentration aufs Pathologische.

Das muss nicht als unzeitige Behauptung eines neuen Trends der Kunst verstanden werden – ganz abgesehen davon, dass diese recht schlichte These ohnehin verspätet käme. Und dennoch ist das quasi Kierkegaardsche Manöver, sich dem Bewusstsein, dem ›Geist‹ und der Erinnerung nicht länger über ihre standardisierte Architektonik zu nähern, sondern gerade über deren facettenreichen Zusammenbruch ein Zugang, der erst allmählich an Prominenz gewinnen konnte. Während etwa Martin Suters kürzlich verfilmter Roman *Small World* (1997) als erster Teil einer »neurologischen Trilogie« von der (dann überaus prekären) Lichtung der Erinnerung an früheste Kindheit gerade in Umkehrung zum sonstigen Gedächtnisverlust der Hauptfigur handelt, ist Leonard Shelby als *Mementos* Anti-Held (gespielt von Guy Pearce) ganz anders justiert. In Christopher Nolans zweitem Film als dessen Durchbruch zum Westküsten-Pazifik haben wir es mit einem jungen Wittwer zu tun, der seine Frau (angeblich?) durch einen brutalen Überfall verloren hat. Sie wurde vergewaltigt und ermordet, während er einen der Täter erschossen konnte, um vom anderen überwältigt zu werden. Dabei verlor er die Fähigkeit, neue Ereignisse länger und nachhaltig abspeichern zu können. Der junge Shelby leidet seitdem an sog. »anterograder Amnesie«: Sein Gedächtnis bis vor dem Überfall funktioniert wie gewohnt, Geschehnisse danach kann es jedoch nicht mehr erinnernd festhalten. Ausgerechnet dieser Shelby, der »diesen Zustand« hat, wie er es nennt, will sich für den Mord an seiner Frau und die Zerstörung seines Sinns fürs Vergangene rächen. Wie aber aufklären, ohne sich die Indizien merken zu können? Wie Rache empfinden, wenn man sogleich vergisst, sie vollzogen zu haben? *Memento* erzählt Shelbys Suche nach dem zweiten Täter angesichts seines seltsamen »Zustands«.

II.

Die Schlichtheit der Inszenierung, ja der Story insgesamt steht in bewusstem Kontrast zur unkonventionellen Erzähltechnik des Films. In der Tradition des späten *film noir* schneidet Nolan einerseits alles Extravagante heraus: durchgängige Reduktion aufs Wesentliche ohne ornamentale Zugaben, keine Besonderheiten der Schauplätze bis hin zum Rudimentär-Anonymen, sehr überschaubares Figurenkabinett ohne Nachzeichnung irgendeiner inneren Dramatik, Verzicht aufs Tragische samt einer Spannung, die sich der Geschichte selbst verdanken würde. Andererseits ist der Film sehr wohl spannend, aber nicht

durch das, was erzählt wird, sondern durch den narrativen Modus selbst: Die Szenen sind anachron angeordnet; die erste Sequenz ist das eigentliche Ende der Handlung, deren Anfang am Ende gezeigt wird. Erzählebene und erzählte Ebene nähern sich im Verlauf an, um sich einmal zu kreuzen und darauf wieder getrennte Wege zu gehen. Durchbrochen ist der farbige Handlungsstrang durch lineare Schwarzweiss-Sequenzen, in denen Shelby beim Telefonieren mit einem Unbekannten zu sehen ist, dem er von einem ehemaligen Klienten erzählt, der an »anterograder Amnesie« litt. Aus der Verquickung der beiden vordergründig simplen Handlungslinien und deren chiasmatischen Zeitpfeil bezieht der Film seine originelle Komplexität.

Worum geht's genau? (Eine gute Inhaltsangabe findet sich bei wikipedia, deren Artikel ich hier etwas verändere und ergänze.) Der Film beginnt mit einer rückwärts ablaufenden Farbszene, in der Leonard einen gewissen Teddy erschießt, um ein Foto von der Leiche zu machen. Der Film springt dann zum chronologischen Beginn der Geschichte: eine Schwarzweiss-Szene, in der Leonard in einem Motel aufwacht und ein Telefongespräch mit dem Unbekannten führt. Leonard erzählt ihm die Geschichte von Sammy Jankis, der durch besagte Amnesie keine neuen Erinnerungen mehr speichern konnte. Zu dieser Zeit war Leonard Ermittler in Sachen Versicherungsbetrug. Seine Aufgabe war herauszufinden, ob Sammys Zustand einer physischen Verletzung entsprang und somit von seiner Versicherung abgedeckt war. Nach mehreren Tests folgerte Leonard, dass Sammys Zustand psychologischer Art war, woraufhin der Versicherungsanspruch abgewiesen wurde. Sammys Frau, Diabetikerin und überzeugt davon, dass Sammy durch einen ausreichend starken Anlass aus seinem Zustand herauskatapultiert werden könnte, brachte ihn in einem letzten Test dazu, ihr mehrfach eine Insulinspritze zu verabreichen. Sie starb, nachdem er ihr durch die Amnesie unwissentlich eine tödliche Überdosis verabreicht hatte. Sammy wurde in eine psychiatrische Klinik eingewiesen.

Sprung zurück in die farbigen Sequenzen: Leonard entwickelt nun ein System aus Polaroids, Notizen und Tätowierungen wichtiger Fakten, um sein fehlendes Kurzzeitgedächtnis gleichsam durch Externalisierung des Speichers auszugleichen. Einer der wenigen Hinweise auf die Identität des zweiten Einbrechers ist ein Tattoo mit dem Namen »John G.«. Der mysteriöse Anrufer erzählt Leonard, dass der Mörder, ein Drogendealer, sich in einem verlassenem Gebäude aufhält. Leonard fährt dorthin und tötet einen Mann namens Jimmy

Grants. An dieser Stelle des Films wird die Schwarzweiss-Szene zur letzten (aber chronologisch ersten) Farbszene.

Einige Minuten später kommt Teddy an und Leonard findet heraus, dass er benutzt wurde. Grants war zwar Drogendealer, hatte aber nichts mit dem Mord an Leonards Frau zu tun. Im eigentlichen Höhepunkt des Films (chronologisch fast am Anfang, erzählt aber gegen Filmende) wird Leonard von Teddy, der als Polizist für den Fall verantwortlich gewesen war, eröffnet, dass seine Frau den Angriff überlebte und erst später an einer Überdosis Insulin – verabreicht durch Leonard – starb. Laut Teddy war Sammy Jankis ein unverheirateter Betrüger. Allerdings bietet Teddy im selben Gespräch eine erweiterte Version der Geschehnisse, wonach Leonard den zweiten Mörder durch Teddys Hilfe gefunden und getötet hat. Die Genußnahme der Rache habe jedoch nicht angehalten, sodass ein weiterer John G. (also Jimmy Grants) sterben musste – weitere Tote in Zukunft nicht ausgeschlossen. Teddy behauptet, Leonard aus Mitleid geholfen zu haben, den wahren John G. zu finden – bereits mehr als ein Jahr sei das her, was Leonard natürlich längst unbekannt ist. Nun gibt Teddy aber auch zu, Leonard dahingehend manipuliert zu haben, Jimmy für eine Menge Geld, das dieser für einen Deal im Auto hatte, zu töten.

Bevor Leonard Teddys Enthüllungen vergessen kann, richtet er sich darauf ein, Teddy umzubringen. Er notiert dessen Nummernschild und schreibt eine Notiz, sich diese Information tätowieren zu lassen. Leonard nimmt Jimmys Kleidung und Auto, lässt Teddy zurück und fährt zu einem Tattooshop. Dort findet Leonard eine Notiz von Jimmys Freundin, Natalie, in seiner Tasche. Da er bereits vergessen hat, dass er die Kleidung von Jimmy trägt, denkt er, die Notiz sei für ihn bestimmt. Er fährt zu der Bar, in der Natalie arbeitet, trifft sich mit ihr und erzählt ihr von seinem »Zustand«. Natalie bietet ihm ihre Hilfe an, betrügt ihn aber später und führt ihn dazu, einen Mann namens Dodd zu bedrohen, der Natalie wegen des Geldes von Jimmys Drogengeschäften belästigt hat. Nach einigen Schwierigkeiten zwingt Leonard Dodd zum Verlassen der Stadt. Als Natalie erfährt, dass Dodd fort ist, lässt sie für Leonard das Nummernschild von seiner Tätowierung prüfen. Sie gibt ihm eine Führerscheinkopie des Wagenbesitzers, und Leonard vergleicht die Kopie mit seinem Foto von Teddy, dessen wahrer Name John Edward Gammell ist – (ein) John G. Leonard schliesst daraus, dass Teddy der Vergewaltiger und Mörder seiner Frau ist. Er bringt Teddy zu dem verlassenen Gebäude, in dem er bereits Jimmy Grants ermordet hat, und erschießt ihn – wie in der ersten Szene gezeigt. Leonard macht ein Foto des Toten.

III.

Wem glauben? Woran (nicht) zweifeln? Shelby ist sich dieses Problems überaus bewusst, was ihn dazu führt, das bereits skizzierte System externer Erinnerung aufzubauen. Wenn er sich selbst nicht erinnern kann, müsse – so der Held – ein anderer Träger der Information etabliert werden. Seine relevanten Gehirnareale werden mittels einer separaten Festplatte substituiert in Form von Fotos samt Notizen zu ihnen und Tätowierungen, die die essentiellen »Fakten« enthalten. Doch daraus erstehen nun eine ganze Reihe von Problemen, von denen zwei besonders hervorstechen: zum einen, dass Informationen nicht unkontaminiert bleiben, zumal sie stets der potentiellen Interpretierbarkeit und der schon längst geschehenen Deutung unterliegen; zum anderen, dass (wie in allen dualistischen Szenarien) eine Brücke zwischen Speicher und Person, die auf das Gespeicherte zurückgreifen will, vorhanden sein muss. Zum ersten Problem kommen wir gleich; dem zweiten Komplex widmen wir uns jetzt.

Shelbys Amnesie lässt Konditionierung zu. Durch Wiederholung von Abläufen und fixierten Routinen kann er dem Nichts seiner zusammenfallenden Erinnerung Entscheidendes entreissen. Dies ist wesentlich für das Funktionieren der Story, denn erst diese Konditionierung, die im Falle von Sammy Jankis offenbar nicht greifen konnte, ermöglicht es Leonard, sich daran zu erinnern, dass er externe Erinnerungen schaffen muss, wie er dies am besten bewerkstelligt und dass er sie überhaupt besitzt. Auf diese Weise entsteht die notwendige Brücke zwischen Person und Speicher. Was noch bei Descartes die Zirbeldrüse als Schaltstelle zwischen Körper und Geist sein sollte, übernimmt in Nolans Skript eine selbst terminierte Abrichtung.

Shelby weiss, dass ihm keine Alternative bleibt. Er könnte sonst sein Leben »nicht über die Bühne bringen«, wie er einmal angesichts der drohenden Unmöglichkeit, es überhaupt zu führen, sagt. Als »organisiert« und »zielgerichtet« beschreibt er sich, ganz in der Intentionalität aufgehend – auch im existentiellen Sinn, denn ohne die Rache(phantasie) hat, so scheint es, sein Leben kaum mehr einen Sinn. Und so zückt Shelby stets seine Polaroid-Kamera, um sein Hotel, seinen Jaguar oder seine beiden zwielichtigen Bekannten, Teddy und Natalie, zu fotografieren, um nicht gänzlich zu vergessen, wo er wohnt, womit er sich bewegt und wen er eigentlich kennen sollte (was in seiner Absurdität für einige lustige, auch [Selbst]Ironie verratende Szenen sorgen wird).

Was sich in dieser Strategie abzeichnet, ist das Dilemma zwischen Wiederholungszwang und Neuigkeitsverarbeitung. Shelby ist nur fähig zu existieren, wenn er in seiner Routine bleibt, die bedroht wird durch einströmende Neuigkeiten, welche wiederum erforderlich sind, um den Fall zu lösen, ohne den er als existentielle Sinnstiftung nicht leben kann. Eben weil Shelby dies einigermaßen beherrscht, ist er ein Held; aber weil seine Existenz eben von derartigen Begrenzungen diktiert wird, ist er ein Anti-Held, ein Vertreter des »postheroischen Zeitalters«.

IV.

Shelby wendet sich auf recht ausgeklügelte Weise dem Naheliegenden zu: dem Schaffen von archimedischen Punkten in der Indiziensammlung. Er nennt sie »Fakten«, die nummeriert auf seinem Körper als Tattoos erscheinen oder den Kommentar am Polaroid-Rand bilden. In gewisser Hinsicht macht Shelby aus seiner Not eine Tugend: Hätte er Erinnerungen, wie sie ohne seinen »Zustand« möglich wären, unterlägen diese dem Vergessen, dem gewollten Verdrehen, dem gewählten Unterlassen, dem zersetzenden Zweifel. Shelby hingegen ist insofern Rationalist cartesianischer Schule, als er tatsächlich an letzte Evidenzen glaubt: Nicht Interpretationen zählen, sondern Tatsachen – so werde ermittelt, wie er seinem Begleiter Teddy vorträgt:

»Memory can change the shape of a room; it can change the color of a car. And memories can be distorted. They're just an interpretation, they're not a record, and they're irrelevant if you have the facts.«

Gerade durch Shelbys Form der Amnesie ist folglich eine der häufigsten Quellen der Konfusion exkludiert: die Interpretierbarkeit – so jedenfalls die dann enttäuschte Hoffnung. Durch »Fakten«, die dem Zweifel entzogen seien, könne ausgeschlossen werden, Formen, Farben und alle weiteren »sekundären Qualitäten« erinnernd zu manipulieren. Es gibt also etwas, das »properly basic« sei. Shelbys Aufgabe ist es, eben an diesen sicheren Ort zu gelangen.

Doch seine Sicht erhält erste Risse, wenn er später in einer der seltenen Szenen, die die Verzweiflung an seiner Erinnerungslosigkeit zumindest anspielt, das menschliche In-der-Welt-Sein in einem ganz anderen Jargon beschreibt:

Shelby: »There are things you know for sure.«

Natalie: »Such as?«

Shelby: »I know what that's going to sound like when I knock on it. I know what that's going to feel like when I pick it up. See? Certainties. It's the kind of memory that you take for granted.«

Obwohl Shelby keine philosophischen Ambitionen verrät, klingt er hier fast wie der ganz späte Wittgenstein, der auf seinem Sterbebett *Über Gewißheit* schrieb. »Dinge für selbstverständlich nehmen«, sich vor einem unbefragten Hintergrund an Selbstverständlichkeiten bewegen, eben: »Gewissheiten« haben (obgleich Wittgenstein gerade nicht sagen würde, man »wisse« das Gewisse). Worin nun Shelbys problematische Schlussfolgerung besteht, ist der Übergang von solchen Gewissheiten, die zu bezweifeln vollkommen unsinnig wäre, zur Ansicht, seine kommentierten Fotos und lakonischen Tattoos seien interpretationsunbedürftige »Fakten«, denen dieselbe Unerschütterlichkeit zuzugestehen sei, wie es Wittgensteinianer im Falle der Gewissheiten tun.

Memento lebt nun davon, dass Shelbys zunächst erstaunlich gut funktionierendes System vermeintlicher Gewissheiten sukzessive ins Wanken gerät. Also noch einmal die Frage: Wem glauben? Woran (nicht) zweifeln? Vielleicht aber eher: Kann man überhaupt noch jemandem glauben, auch sich selbst? Lässt sich überhaupt noch etwas dem Zweifel entnehmen (im doppelten Sinn)? Es sieht jedenfalls schlecht aus:

Zunächst wird die Brüchigkeit der Fakten immer sichtbarer, vor allem dadurch, dass ihre Genese immer tiefer untergraben wird. Wie angedeutet: Shelby als Ermittler a.D. in Sachen Versicherungsbetrug sieht das ganz anders. Er repräsentiert eine geradezu anti-nietzscheanische Position, indem er ganz dezidiert die Komplementarität zwischen Tatsachen und Interpretationen behauptet. Gerade diesen gegenseitigen Ausschluss gibt er als Grunddevise des Detektivischen aus: Richte Dich nach Fakten und schliesse das deutende Moment strikt aus! Nietzsche nennt Vertreter dieses Schlages Metaphysiker – lächelnd in Spott und Mitleid; auch *Memento* wird Nietzsche Recht geben. Drei kleine Beispiele:

Leonard gerät einmal nach einem Streit mit Natalie in die Situation, sich unbedingt einprägen zu müssen, dass sie ihn benutzt. Sie selbst hatte es ihm in dem Wissen darum, dass er es sofort vergessen wird, zu ihrem Vergnügen gesagt. Nachdem sie alles Schreibzeug beiseite geschafft und ihre diabolische Nachricht dem bald wieder ahnungs-

losen Opfer hat zukommen lassen, verlässt sie das Haus, nicht aber um wirklich wegzufahren, sondern um im Auto zu warten, wie die Zeit verstreicht, in der sich Shelby händeringend um einen Stift bemüht – »keep concentrated«. Er findet ihn nicht, sie tritt herein, vorgebend, gerade nach Hause zu kommen, er kann sich an nichts erinnern.

Shelby macht Fehler, wobei in *Memento* der Bezug zwischen Realem und davon Divergentem zusehends verschwimmt, wodurch sich zugleich das, was als »Fehler« firmiert, immer stärker dynamisiert. Nach Teddys Enthüllungen zu Leonards angeblich wahrer Vergangenheit notiert er sich dessen Nummernschild. Die Plakette wird später Teddy alias John Edward Gammell – John G. – überführen, spielt also eine kleine, aber seinerseits ambivalente Rolle. Im Kennzeichen kommt einmal »I« vor, das Leonard als »1« liest. John G. könnte man wohl auch trotz dieses Lapsus überführen, doch interessanterweise wandelt sich im Filmverlauf die Nummer tatsächlich in die fehlerhafte Version. Shelby hatte durchaus Recht: »Memory can change the shape of a room; it can change the color of a car. And memories can be distorted. They're just an interpretation, they're not a record.« Erst die darauf folgende Wendung führt das fragwürdige Moment in seine Sicht hinein: Interpretationen sind eben nicht »irrelevant if you have the facts«. Dieser Satz ist seinerseits kein Fakt, sondern eine Interpretation.

Shelby vergisst nicht nur rasant und er manipuliert nicht nur sich selbst und seine Umgebung, sondern er unterliegt der dauernden Selektion der Fakten, teils aus eigener Wahl, teils als Resultat der Umstände. Ihm scheint das manches Mal selbst als Problem, bisweilen sogar als Entlastung bewusst zu sein; so fragt er sich, ob er zulassen dürfe, dass er vergesse, was gerade gesagt worden sei. Der Suche nach einem Mittel zur Konservierung der »Fakten«, sei es ein Stift, sei es die Kamera, geht folglich eine halb durchsichtige Wahl voraus, sich überhaupt auf die Suche zu begeben. Selbst wenn es also – *contra* Nietzsche – Fakten vor jeder Interpretation gäbe, stellte sich demnach die Schwierigkeit ein, mit ihnen in Verwahrung oder deren Unterlassung umzugehen. Damit verdoppelt sich die Kritik an der Reinheit des Faktischen: Sie sind nicht nur gebunden an einen deutenden Zugang *zu* ihnen, sondern ebenso an einen praktischen Umgang *mit* ihnen.

V.

Soweit die drei Beispiele. Die Erosion des Faktischen hat aber noch eine weitere Ebene. Nicht nur die »Fakten« selbst geraten ins Zwielficht, sondern auch der, für den sie »Fakten« sind: Leonard Shelby. Seine Ausgangsposition ist für Ermittlungen nicht die günstigste. Damit ist nicht primär sein »Zustand« gemeint, sondern seine Involviertheit in den Fall, seine existentielle Verwobenheit mit dem Überfall (als Opfer), aber auch mit der nun laufenden Suche (als Sinnstiftung). Dadurch hält er sich selbst nicht mehr ans rein Faktische, sondern sein puristisches Gerichtetsein auf Nicht-Interpretiertes wird nun garniert mit einem »will to believe«, der – ganz im Sinne des pragmatistischen Erfinders – durch den Glaube an x , dieses x wahrscheinlicher macht und zu dessen Realisierung verhilft. Das Nummernschildbeispiel ist nur dessen kleinräumige Spielart; Fundamentaleres deutet sich in folgendem Votum Shelbys an:

»I have to believe in a world outside my own mind. I have to believe that my actions still have meaning, even if I can't remember them. I have to believe that when my eyes are closed, the world's still there. Do I believe the world's still there? Is it still out there? [...]Yeah. We all need mirrors to remind ourselves who we are. I'm no different.«

Zum Problem stets interpretierter Fakten und dem sorgsamem oder sorglosen Umgang mit ihnen gesellt sich nun eine zusätzliche Herausforderung, jene nämlich, dass Erkenntnis und Interesse eine intransparente Liaison eingehen. Und Shelby verfügt über eminente Interessen.

Doch auch die »Fakten« und derjenige, für den sie »Fakten« sind, hinterliessen zusammen ein unvollständiges Bild; denn »Fakten« werden geteilt mit anderen; sie müssen sich in einem »Raum der Gründe und Begründungen« bewähren. Shelby ist für den korrupten Polizeispitzel Teddy und die drogendeal-affine Natalie ein gefundener Kandidat, um eigene Probleme loszuwerden, indem diese mit Shelbys Fall – entgegen der »Fakten« – verknüpft werden. Eine von den Tätern direkt eingestandene Manipulation des Protagonisten greift hier um sich, die seinen Status als Anti-Helden nur noch manifestiert.

Dies alles trägt nicht unbedingt dazu bei, die divergierenden Versionen zu den tatsächlichen Umständen von Shelbys Vergangenheit abwägen zu können:

Version A – Shelby hat Recht, d.h. im Wesentlichen ist alles so abgelaufen, wie er dem Unbekannten am Telefon schildert: Überfall / Mord nach Vergewaltigung an seiner Frau / er überlebt mit seinem »Zustand« / seine Geschichte ist die Suche nach dem zweiten Täter. – Nichts im Film widerspricht dieser Version in einer Weise, dass diese ausgeschlossen wäre. Der Film bietet also nicht negative »Fakten«, sondern fächert bestenfalls ein Spektrum von Beweisen, Indizien, Vermutungen und Spekulationen auf, das nicht unberührt bleibt von der Validität der anderen Versionen.

Version B – Shelbys »Zustand« ist mit dem Fall von Sammy Jankis verbunden. »Verbunden« kann nun recht Unterschiedliches heissen. Filmischer Ausgangspunkt für Version B ist eine flüchtige, leicht zu übersehende Szene, in der Sammy als Bebilderung Shelbys Erzählung von ihm in der psychiatrischen Klinik gezeigt wird; eine Person geht durchs Bild und darauf folgend ist anstatt Sammy für einen Moment Leonard im Rollstuhl sitzend zu sehen. Ist Sammys Geschichte (zumindest im Kern) die Leonards? Darauf deutet auch das, was chronologisch gesehen zu Beginn der Handlung durch Teddy eröffnet wird: Es gab den Überfall, doch Shelbys Frau überlebte und erlag erst später einem Insulinschock, nach dem sie ihren Ehemann auf die Wahrheit seines »Zustandes« testete, weil sie an der Wahrheit seiner Liebe für sie nie zweifelte. Leonard bestand den Test nicht; Version A wäre nun die Verdrängung der Vergangenheit angesichts tragischer »Schuld« – in Anführungszeichen, da er den Insulintest gar nicht durchschauen konnte. Stimmt die Grundzüge der Version B nicht, hinge die besagte »Rollstuhlszene« in der Luft und es müsste zusätzlich ein Motiv ausfindig gemacht werden, warum Teddy die Unwahrheit gesagt haben sollte.

Version C – Shelby ist eine Erfindung von Sammy Jankis: Im Grunde handelt es sich bei dieser Lesart um eine *hardcore*-Version, die zugegebenermaßen in der Gefahr steht, davon zu leben, dass es gar kein festes Fundament gibt, welches etwas widerlegen oder bestätigen könnte. Dies ist nicht zuletzt deshalb zu beachten, da *Memento* kein Spiel vorführt, in dem durch traumhafte Bewusstseinssprünge alles erlaubt wäre. Es gibt auf der erzählten Ebene sehr wohl Regeln und Muster, die gegen eine um sich greifende Beliebigkeit sprechen. Und dennoch ist die Umkehrung der Version B, in der Shelby seine Biographie mit dem Schicksal eines seiner Klienten verwebt, zu bedenken. Demnach würde nun ein Durchschnittspatient namens Sammy eine mit seinem eigenen Krankheitsbild ausgestattete Heldenfigur imaginieren, die genau das tut, was Sammy selbst unmöglich erscheint: zu kämpfen.

Die Versionen *A* bis *C* umfassen weitere Derivate und sind für reichhaltigere Ausschmückungen offen. Doch wer an der Suche nach der treffenden Version interessiert ist, sollte zunächst die dazu vorgelagerte Frage beantworten, ob es in *Memento* wirklich darum geht, eine Entscheidung herbeizuführen. Die nun auszubuchstabierende These lautet, dass dieses Problem bestenfalls vordergründig bleibt – genauer: dass der Film vielmehr darauf angelegt ist, die relative Eindeutigkeit der Handlung zugunsten der Version *B* zusehends durch eine immer aufdringlichere Armada von Zweifeln zu ersetzen, die ihren Ort gerade nicht mehr in der Narration haben, sondern in deren Rezeption durch den Zuschauer: Nicht Shelby ist durchdrungen vom Zweifel trotz bester Gründe dafür, sondern wir als seine Begleitung kommen nicht umhin, uns dem Zweifel hinzugeben – in zweifacher Hinsicht ...

VI.

Die erste Hinsicht, in der der Zuschauer zum Zweifler wird, hat wiederum mit dem Anti-Skeptiker Shelby zu tun. Er erscheint als ein sympathischer Zeitgenosse, der diesen »Zustand« hat und somit orientierungslos, manchmal gar wie ein Kind wirkt, vor allem wenn er entschuldigend lacht und daher fast unser Mitleid verdient. Dieser Vertrauensvorschuss angesichts des Pathologischen färbt negativ auf die Nebenfiguren ab. Teddy ist ein kleiner, mässig korrupter Bulle, doch er gewinnt gerade in dem Moment an Glaubwürdigkeit, in dem er sein Vergehen, Leonard benutzt zu haben, zugibt. Jenseits dessen wollte er seinem vergesslichen Freund offenbar wirklich helfen, den zweiten Mörder zu schnappen. Ähnlich verhalten sich die Dinge bei Natalie. Zwar teilt sie nicht das frohe Gemüt des Polizisten John Gammell, da sie spröder und unzugänglicher wirkt, getrieben von Bedrohungen, die Leonard für sie lösen soll. Zuletzt jedoch unterstützt auch sie ihn in dosierter Aufrichtigkeit. Und nun greift der umgekehrte Mechanismus: Die vergleichsweise harmlose Kleinkriminalität der im doppelten Sinn *supporting actors* färbt negativ auf die Beurteilung Leonards ab; denn je deutlicher wird, dass erstere trotz moralischer Turbulenzen im Grunde gute Absichten hegen, tut der Film einiges dafür, Leonards Erscheinung einen dämonischen Zug zu verabreichen. Zweifel an seiner Integrität sind zunächst erlaubt, später unabweisbar.

Das einzige, was radikal böse genannt zu werden verdient, so Kant, ist der Wille. Indem Shelby den Dualismus von Interpretation und

»Fakten« durchzuhalten versucht, »Fakten« aber nichts mit einem Willen zur Macht im Kleide der Interpretation zu tun haben, sondern ihm als gänzlich selbstevident erscheinen, gibt er vor, sich noch diesseits irgendeines Willens zu bewegen, nur geleitet von untrüglichen Tatsachen.

Diese zumeist lautlos mitlaufende Hintergrundannahme trifft hingegen nicht einmal Rudimente des Erzählten. Zunächst verdankt sich schon der Entschluss, nach dem zweiten Mann zu fahnden, einem Willen, der kaum selbstverständlich zu nennen ist. Die durchschnittliche moralische Empörung über einen Mann mit dem »Zustand«, der über Leben und Tod von mehreren John G.s entscheidet, würde auf Verantwortungslosigkeit plädieren. In der Tat ist Leonards Plan wahnsinnig, zum Schluss hybrid. Doch Entscheidendes kommt hinzu: Gemäss Version B ist gegen Ende des Films (d.h. gleich zu Beginn der chronologischen Handlung) deutlich, dass Shelbys Rachephantasien das perfide Resultat eines psychologisch zumindest erklärlichen Selbstbetruges sind. Nolans inszenatorischer Gestus der Umkehrung der Erzählrichtung fungiert hier als Verschleierung dieses zuletzt simplen Zusammenhangs, wodurch die schrittweise Unterminierung der Hauptfigur an Drastik gewinnt und mit ihr die Momente des Zweifels derer, die ihn zuschauend begleiten, prominenter werden. Die Manipulation der Daten (vgl. nochmals die »Nummernschildaktion«), die zunehmende Selektion von Informationen (aufschreiben oder vergessen?), sein eigenes Ver- oder Misstrauen anderen gegenüber, das die geleugnete Interpretation am Faktischen schon immer mit sich führt (besonders bei widersprüchlichen Kommentaren auf seinen Polaroids) – all diese Untiefen des Externen sind letztlich nur Implikate einer Selbstmanipulation.

Auf beiden Ebenen, der erzählten und der erzählenden, ist Shelbys Amnesie als alles entschuldigendes Moment auch des Äussersten, des Mordes an Unbescholtenen, etabliert. Der Zweifel des Zuschauers führt in Umwegen dazu, diese Entschuldigung nicht länger gelten zu lassen. Shelby will durchaus etwas, er will töten, wie am Mord an seinem Freund Teddy gleich zu Beginn des Films gezeigt wird. Wie fatal falsch das gewesen ist, zeigt die anachrone Fortsetzung, wovon unsere Einstellung Leonards gegenüber zunehmend bestimmt wird. Die Indizien dafür, dass John Edward Gammell der gesuchte (und schon längst gefundene und in Person von Jimmy Grants »noch einmal« gefundene) John G. sei, waren nichts als lächerlich. Ein falsches Kennzeichen und der gebräuchlichste *christian name* im Englischen samt nichts sagendem Initial des Familiennamens waren die »Fakten«,

aus denen Shelby übersprunghaft tödliche Schlussfolgerungen gezogen hat.

Der gute Leonard durchschaut sehr wohl die Logik der Rache, in deren Dienst er seiner verdrehten Vergangenheitsversion zufolge steht. Und daher fragt er nach dem Sinn von Rache für seine miss-handelte und getötete Frau, wenn er doch die einmal vollzogene Rache sogleich wieder vergisst. Auch hier gelangt Shelby zu nicht mehr als labilen Eindeutigkeiten:

Natalie: »But even if you get revenge you're not gonna remember it. You're not even going to know that it happened.«

Shelby: »My wife deserves vengeance. Doesn't make a difference whether I know about it. Just because there are things I don't remember doesn't make my actions meaningless. The world doesn't just disappear when you close your eyes, does it? Anyway, maybe I'll take a photograph to remind myself, get another freaky tattoo.«

Shelby vertritt hier einen Realismus der Rache, ohne den sein Unternehmen entweder unmöglich oder zumindest unverhältnismässig erschiene. Unmöglich, insofern Rache immer gefühlte Rache ist, die ein (partielles) Erinnern voraussetzt – ähnlich wie Schmerzen, die nicht gespürt werden, keine Schmerzen sind, und Leiden, das dem Opfer nicht als solches vorkommt, kein Leiden ist. Unverhältnismässig, insofern die gefühlte Rache nicht anhält und die Genugtuung in keiner Relation zu dem stehen mag, worauf sie antwortet, weshalb neue Objekte vollzogener Rache erforderlich werden.

Der in diesem Sinn »realistische« Shelby würde beides abweisen, doch der Film widerspricht auch hier seiner Hauptfigur. So wird ein von Teddy geschossenes Foto gezeigt, auf dem Leonard glücklich-lächelnd nach dem Mord an dem zweiten Mann zu sehen ist. Sein Gesicht steht in Kontrast zu seiner realistischen These. Will er uns wirklich weismachen, dieses Gefühl sei ganz unverbunden mit dem Akt der Vergeltung? Auch hier scheint der gute/böse Leonard einer Konfusion aufzusitzen, zu der sich ein letztes, ihn in seinem »Wesen« überführendes Moment gesellt: Leonard wusste nach dem ersten Mord, dass er John G. gefunden hatte. Warum hat er sich nicht ein Foto von der Leiche gemacht, die ihn daran unwiederrufflich erinnert, dass er seine vermeintliche Mission längst erfüllt hat?

Er hatte damals die Wahl, es festzuhalten und ist dem Imperativ *memento* nicht gefolgt – mit Kant: willentlich! Ist er also böse? Vielleicht wären wir es, wenn wir ihn nicht dafür halten würden.

VII.

Die zweite Hinsicht unseres zuschauenden Zweifels hat nun damit zu tun, dass uns *Memento* nicht im Modus eines passiven Publikums verharren lässt, sondern uns durch sein Anordnungsprinzip der Szenen mit zunehmend spürbarer Notwendigkeit in diesen Kriminalfall involviert. Die anachrone Abfolge der für sich recht überschaubaren Passagen gewinnt an Unübersichtlichkeit durch Nolans Spiel mit unseren temporalen Gepflogenheiten. Dabei ist der Film durchaus linear strukturiert, aber eben in konsequenter Drehung. Der skizzierte Rückgang ins zeitlich Vorangehende bricht mit unseren rezeptiven Routinen von kausalen Folgen zwischen Absichten und Effekten. Der erzählerische Endpunkt, der Mord an Teddy, eröffnet den Film, wodurch nicht mehr die Lösung einer filmisch vorbereiteten Herausforderung im Mittelpunkt steht, sondern die der Lösung vorgelagerte Präparierung.

Version *B* zufolge geht die Sache ziemlich schlecht aus: Leonards Recherchen ergeben allein für ihn diejenige Konsequenz, die er in selbst manipulierten Indizien ziehen zu müssen meinte: Teddy sei der gesuchte John G. Am Ende von *Memento* weiss der Zuschauer, dass Leonard in gleich mehrfachem Sinn völlig irrte, was den immer vehementeren Eindruck verstärkt, als Zuschauer der Tugend nachkommen zu sollen, die der Protagonist permanent mit Füßen tritt: Umsicht. Was Shelby vollkommen abgeht, ist – um es technisch-blumig zu wenden – epistemische Demut; sein »Zustand« dient ihm nicht nur als Herausforderung für umfängliche Ermittlungen, sondern gleichzeitig als unausgesprochene Entschuldigung des mörderisch Äussersten. Das Gefühl dafür, in welcher prekären Lage der als Ermittler hemdsärmliche Leonard steckt, überträgt sich durch Nolans anachrone Erzählweise auf den Zuschauer: Seine Orientierungslosigkeit wird unsere; der Film macht unaufdringlich mit uns, was er an Shelby so elegant zeigt. Wir werden zu Detektiven, um dem Film folgen zu können.

In diesem Sinn darf *Memento* performativ genannt werden, weil sich Leonards Amnesie in die rezeptive Erfahrung des Zuschauers einschleicht: Wann begreift man, dass umgekehrt erzählt wird? Wie lange vermag man, halbwegs souverän die Handlung wieder um-

zudrehen, ohne selbst etwas zu verdrehen? Wie schnell gelingt es dem Film, einem die Orientierung zu nehmen, sobald man bemerkt, dass prinzipielle Zweifel an allen und allem angebracht sind? Gerade weil Skepsis für das ganze Figurenkabinett ein Fremdwort darstellt, ist der Verdacht in uns gesät: Wir übernehmen folglich, was vor allem Leonard gut getan hätte. Darum ist *Mementos* Erzählweise kein Selbstzweck, sondern konstituiert die Möglichkeit zu erfahren, was als erzählte Erfahrung nur behauptet werden kann.

Auch die Überschaubarkeit des Falles, den Leonard zu lösen vorgibt, mit dem er aber schon überfordert zu sein scheint, spiegelt sich in dem Fall, den wir übernehmen, indem wir *Memento* sehen. Keineswegs wird eine extravagant verwinkelte Geschichte erzählt; das Gewöhnliche reicht völlig aus, um in uns Verwirrung zu stiften. Diese Stiftung verdankt sich auch nicht unlauterer Mittel, etwa dem oft vermuteten Zug, die Rückführung der anachronen Szenen ergäbe keine lückenlos lineare Geschichte. Das trifft nicht zu; *Memento* geht ›fair‹ mit dem Zuschauer um und kann sich für die Evidenz seines Effekts eben gerade auf diese Stringenz berufen. So zeitig also setzt die Amnesie auch bei uns ein! Keine szenischen Überwältigungen, nicht einmal verschleiernde Ablenkungen, lediglich die Umkehrung der Szenenfolge.

Das Resultat ist so schlicht wie einleuchtend: Wir geraten in Shelbys Situation, für deren Handhabung der Film zugleich unausgesprochene, aber bebilderte Vorschläge bieten kann. Wir sind nun stets gefordert, uns die Sequenzen einzuprägen – wie Shelby, der Fotos gegen das unmittelbare Vergessen schießt; wir sind versucht, wie in Kinderjahren Dinge auf die Hand zu schreiben – wie Shelby, der sich regelmässig in Tattoostudios begibt; wir sind dabei, innere Notizen anzulegen, um weiter folgen zu können – wie Shelby, der Kurzkommentare an den Rand der Polaroids verfasst. Irgendwie muss der Rasanz des Vergessens entgegengearbeitet werden. Durch diesen Transfer vom Gezeigten zum Getanen, vom Schicksal der Hauptfigur bar jeder Skepsis zum zweifelnden Engagement unserer selbst geht *Memento* zuletzt über das rein Performative entscheidend hinaus, indem er an uns tut, was er an Shelby zeigt. Der Film wandelt sich zum Sakrament.

— Dr. Hartmut von Sass ist wissenschaftlicher Assistent am Lehrstuhl für Systematische Theologie, Symbolik und Religionsphilosophie der Universität Zürich und Associate Fellow am Collegium Helveticum.